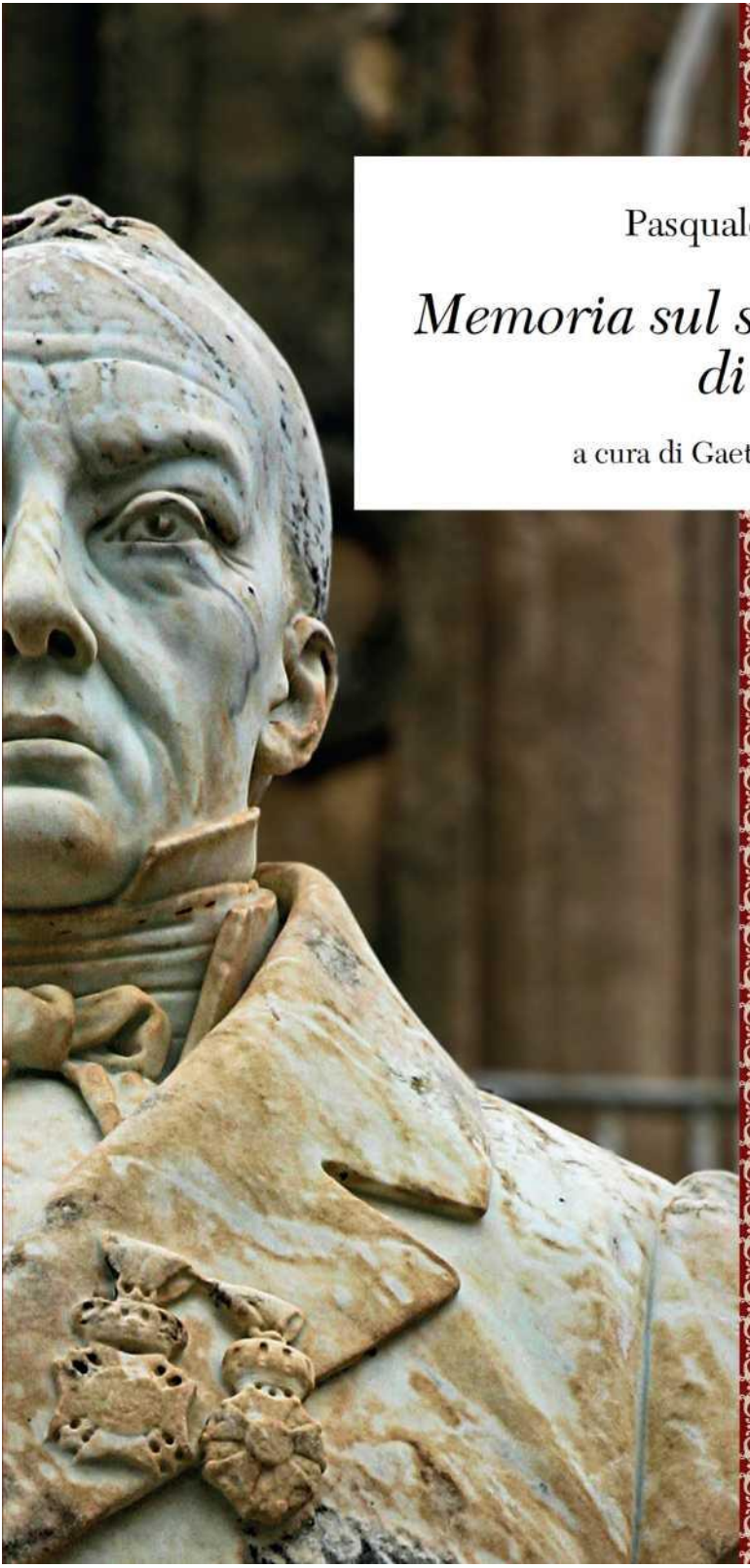

Pasquale Galluppi

Memoria sul sistema di Fichte

a cura di Gaetano Rametta

In Schibboleth

Zeugma

Serial regizat de:
Massimo Adinolfi şi Massimo Donà

Comitetul ştiinţific:
Andrea Bellantone, Donatella Di Cesare, Ernesto Forcellino, Luca Illetterati, Enrica Lisciani Petrini, Carmelo Meazza, Gaetano - Rametta, Valerio Rocco, Rocco Ronchi, Marco Sgarbi, Davide Tarizzo, Vincenzo Vitiello.

Zeugma I Schițe ale filosofiei italiene
1 - Clasici

Pasquale Galluppi

Memorii despre sistemul lui Fichte

(editat de Gaetano Rametta)

InScHiBBOLETH

Publicaţii ale *Centrului de Cercetare pentru Metafizică şi Filosofia Artelor* de la Universitatea Vita-Salute San Raffaele din Milano
DIAPOREINĂ

© 2016, INSCHIBBOLETH EDITIONS, Roma.
Drepturi de autor ale
Inschibboleth, o cooperativă socială,
via A. Fusco, 21 - 00136 - Roma

www.inschibbolethedizioni.com
e-mail: info@inschibbolethedizioni.com

Zeugma
ISSN: 2421-1729
Nr. 6 - iulie 2016
ISBN - Volum broşat: 9788898694310
ISBN - Carte electronică: 9788885716124

Copertă şi grafică:
Imagine copertă
Inschibboleth Graphic Office : Rezumat (detaliu)
© rollfimages - Fotolia.com

Introducere

„O contradicţie monstruoasă": Galluppi, interpret al filosofiei transcendentale a lui Fichte şi Gaetano Rametta

1. „Consideraţii filosofice *asupra idealismului transcendental şi raţionalismului absolut" de Pasquale Galluppi* constituie prima abordare sistematică a unui filosof italian cu gândirea lui J. G. Fichte. Prin urmare, acestea reprezintă un document valoros, deoarece se numără printre cele mai vechi şi mai semnificative mărturii despre receptarea gândirii lui Fichte în Italia. Acest simplu fapt, în opinia noastră, justifică decizia de a prezenta cititorului italian o nouă ediţie modernă a eseului lui Galluppi [1]. Celălalt motiv, doar aparent mai evident, priveşte semnificaţia textului în raport cu propria gândire a lui Galluppi. În acest caz, este vorba de a aduce în atenţie un document important, care priveşte ultima fază a dezvoltării gânditorului de la Tropea, centrată pe încercarea de a dezvolta o abordare mai amplă cu gânditorii idealismului german pe care, pe baza reconstrucţiilor istoriografice contemporane, Galluppi i-a

1Reamintim că o retipărire a *Consideraţiilor* lui Galluppi fusese deja propusă de G. Bonafede, ca anexă la ediția sa a *Scrisorilor filosofice, ESA* , Palermo, 1974, pp. 283–353. Despre rolul jucat de *Memoria Galluppi* în receptarea lui Fichte în Italia, cf. C. Cesa, The Theory of Philosophy *Fichtes in Italian, în E. Fuchs, M. Ivaldo și G. Moretto (editori*) , *Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung,* Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, pp. 533–551; Id., *The First Reception of Fichte and Schelling in Italy (1804–1862),* în Review of Metaphysics and Morals, 1994, nr. 1, p. 9–17.

considerat continuatorii legitimi ai gândirii lui Kant şi a „raţionalismului său absolut". Această comparaţie trebuia să rămână la stadiul iniţial şi să se concentreze mai ales pe - interpretarea gândirii lui Fichte[2] .

În acest sens, o clarificare este necesară imediat . Galluppi nu a citit limba germană, iar cunoştinţele sale despre Kant şi Fichte se bazează, prin urmare, pe traduceri sau tratate de istoria filosofiei. Cu toate acestea, în ceea ce-l priveşte pe Kant, Galluppi

2. Foarte instructivă, din acest punct de vedere, este comparația dintre ediția napolitană din 1841 și cea milaneze din 1845. Pagina de titlu, cu excepția câtorva virgule omise în ediția milaneze, este în mare parte identică. Dar, în timp ce coperta milaneze o reproduce fidel *(„Considerații filosofice asupra idealismului transcendental și raționalismului absolut / Memoriu / prezentat în 1839 Institutului Regal al Franței (Academia de Științe Morale și Politice) de baronul Pasquale Galluppi"),* coperta ediției napolitane spune: *„Memoriu / asupra / sistemului lui Fichte / adresat / Institutului Regal al Franței / de baronul Pasquale Galluppi"* . Galluppi se ocupă și de Fichte în a cincisprezecea din „ *Lettere filosofiche" ,* despre care vezi ediția editată de A. Guzzo, Vallecchi, Florența 1923, pp. 297-304. Scrisoarea a fost retipărită și în P. Galluppi, *„Saggi e polemi che". La collaborazione a periodici dal 1828 al 1845,* editat de F. Ottonello, Pantografi Genova 1991, p. 257-262. Ne referim la acest volum pentru *Nota biografică* (pp. 17-24) și bibliografia scrierilor lui și despre Galluppi (pp. 25-77). Informații suplimentare sunt furnizate în profilul lui Galluppi ca istoric al filosofiei conturat de L. Malusa în *Storia delle storie generali della filosofia,* editat de G. Santinello și G. Piaia, vol. IV/2: *Epoca Hegeliană. Istoriografia filozofică în zonele neolatina, dunăreană și rusă,* Antenore, Roma-Padova 2004, p. 326-352. Capitolul despre Galluppi scris de Giovanni Gentile în lucrarea sa *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi,* în ID., *Storia della filosofia italiana,* editată de E. Garin , Sansoni, Florența 1969, vol. I, pp. 594-632, rămâne indispensabil. Galluppi putea conta deja pe traducerea italiană a lui Vincenzo Mantovani (care a apărut în opt volume la Pavia între 1820 şi 1822) şi pe un *corpus extins* de traduceri franceze. Situaţia era mult mai puţin favorabilă în cazul lui Fichte. Nicio traducere italiană a operei sale nu apăruse încă, iar singura lucrare tradusă integral în franceză fusese *Destinazione*

dell'uomo de Barchou de Penhoen, publicată în 1832. [2]Aceasta din urmă, în conformitate cu criteriile vremii, a adoptat un stil puternic parafrastic, mai atent la eleganţa stilistică decât la reproducerea exactă a textului original.

Galluppi cunoştea şi lucrarea acestui autor, *Istoria filosofiei germane de la Leibniz la Hegel,* al cărei volum 2, conţinând tratamentul lui Fichte, fusese publicat în 1836. Totuşi, printre diversele manuale de istoria filosofiei utilizate de Galluppi, cel care a avut cea mai mare influenţă asupra interpretării sale a fost, fără îndoială, *Istoria comparativă a sistemelor de filosofie a lui Degéran* , al cărei volum 2, conţinând tratamentul lui Fichte, a fost publicat în 1804. Alte influenţe s-au adăugat celei a lui Degéran: de la eseul lui Ancillon despre evoluţiile filosofiei postkantiene, adunat în *Mélanges* din 1809, la *Manualul de istorie a filosofiei al lui Tennemann* , volumul 2, care a apărut în traducerea franceză a lui Victor Cousin în 1829, până la propriile lucrări ale lui Cousin despre istoria filosofiei. Toate aceste interpretări au mers în aceeaşi direcţie şi trebuie să-l fi convins pe Galluppi că filosofia lui Fichte se încadra într-o formă de metafizică creaţionistă, conform căreia Eul a creat direct întreaga realitate şi a pretins că înlocuieşte rolul pe care metafizica anterioară i-l rezervase lui Dumnezeu.

Singurul text de Fichte pe care Galluppi l-a citit a fost *Destinul omului,* în traducere franceză. Din această traducere, Galluppi reproduce fragmente ample în italiană. Singurele alte citări din operele lui Fichte apar în fragmentele din manualul lui Degérando. Acestea sunt pasaje din a *doua introducere* din 1797 şi din *primul capitol* al noii expuneri planificate a doctrinei ştiinţei *(Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre 1797/98),* pe care Fichte le-a întrerupt după publicarea capitolului de deschidere. Degérando le tradusese în franceză, iar Galluppi le-a retradus din franceză în

2 Prima traducere franceză a *Fundaţiei întregii doctrine a ştiinţei* (1794/95) avea să apară abia în 1843 (cf. JG Fichte, *Doctrine de la science. Principes fondamentaux de la science de la connaissance,* tra duit de l'allemand par P. Grimblot, Ladrange, Paris 1843).

italiană. Chiar şi cu *Destinul omului,* în plus, Galluppi se concentrează exclusiv pe *Cartea a doua,* care este funcţională interpretării sale.

După cum am spus, aceasta din urmă este puternic influenţată de sursele din care provine. Atât Degérando, cât şi Tennemann, atât Ancillon, cât şi Cousin, în ciuda abordărilor diferite ale manualelor şi operelor lor, converg în a-l indica pe Fichte ca gânditor care a orientat filosofia postkantiană într-o direcţie idealistă. Şi tocmai în ceea ce priveşte sensul care trebuie atribuit cuvântului „idealism", interpretarea lui Galluppi apare deosebit de problematică cititorului de astăzi. De fapt, el o înţelege pe aceasta din urmă ca pe un sistem care „anihilează" realitatea, atât a lumii externe, cât şi a celei interne, atât a naturii, cât şi a sinelui. Prin urmare, el se aliniază interpretării „nihiliste" a filosofiei lui Fichte pe care Jacobi o oferise în celebra sa Scrisoare *către Fichte* din 1799. Prin urmare, poate fi surprinzător - faptul că Galluppi nu-l citează niciodată pe Jacobi, nici măcar indirect . Probabil, neavând la dispoziţie traduceri ale originalului, Galluppi nu a considerat oportun să-l menţioneze pe filosoful german, deşi Degérando acordase o mare importanţă în manualul său figurii lui Jacobi şi polemicii pe care acesta a deschis-o asupra gândirii lui Spinoza. În mod curios, de altfel, *Scrisoarea către Fichte* nici măcar nu este citată de Degérando, care totuşi urmează linia lui Jacobi în interpretarea sa.

În schimb, un alt element important pentru înţelegerea lecturii lui Galluppi este oferit de Degérando, atunci când îl consideră pe Schelling un continuator consecvent al poziţiei lui Fichte. În 1804, într-o ţară străină, nu putea fi la fel de clar ca astăzi că relaţiile dintre cei doi filozofi ajunseseră deja la punctul de ruptură, chiar dacă Hegel îşi publicase deja eseurile despre *Diferenţa dintre cele două sisteme filosofice Fichte şi Schelling* (1801) şi *Credinţă şi cunoaştere* (1802). Dar, în acest caz, alinierea istorico-filosofică produce consecinţe deosebit de relevante la nivel strict teoretic. De fapt, prin citările scrierilor lui Schelling, Degérando intenţionează să arate că Eul absolut al lui Fichte este constituit în esenţă de *voinţă.* În tratarea

sa, Galluppi se consideră, aşadar, îndreptăţit să suprapună concepţia lui Schelling despre Eul absolut ca voinţă absolută peste concepţia lui Fichte despre Eul absolut.

În acest fel, Galluppi găseşte punctul de cotitură pentru teza pe care doreşte să o demonstreze: ideea că doctrina ştiinţei este o metafizică creaţionistă. Nu numai că Eul, din această perspectivă, se creează liber - adică arbitrar - dar libertatea însăşi, înţeleasă ca decizie arbitrară, ar fi la originea poziţiei Eului asupra Non-Eului. Această poziţie nu este doar o producţie inconştientă a imaginaţiei productive, un alt aspect lipsă din relatarea lui Galluppi, ci mai degrabă reiese ca un act creativ complet arbitrar şi, prin urmare, în mod necesar iraţional, din activitatea voluntară a Eului.

Acum, este evident că, pe această bază, filosofia lui Fichte trebuie să apară ca o colecţie de „absurdităţi" şi „ contradicţii monstruoase" ori de câte ori filosoful din Rammenau se trezeşte vorbind despre realitate şi despre lumea exterioară. Odată stabilit principiul că sinele nu este altceva decât o voinţă arbitrară de a crea, se poate arăta cum toată realitatea trebuie să fie înghiţită de un astfel de subiect hipertrofic. În interpretarea lui Galluppi, de fapt, sinele creează doar pentru a distruge şi a reabsorbi în sine ceea ce a „postulat" mai întâi. Dar „anihilarea" universului „obiectiv" aduce în mod necesar şi „anihilarea" sinelui „subiectiv".

Aceasta explică importanţa pe care Galluppi o atribuie celei de-a doua cărţi din *Destinul omului.* Aceasta reprezintă probabil singurul aspect real al distorsiunii conştiente în interpretarea lui Galluppi. Într-adevăr, o analiză echilibrată a acestui text nu poate să nu abordeze şi cea *de-a treia carte ,* care încheie lucrarea. Fichte îi atribuie sarcina de a rezolva aporii expuse în cartea precedentă, asupra căreia insistă interpretarea lui Galluppi. Aceasta, desigur , nu înseamnă că Fichte le rezolvă de fapt . Cu toate acestea, trebuie recunoscută cel puţin încercarea sa de a răspunde acuzaţiilor de „nihilism" aduse împotriva sa de Jacobi . Prin intermediul ei, Fichte este împins să elaboreze o nouă doctrină a realităţii, în care nu mai

subiectul absolut, ci viaţa originară, apare ca nucleu indestructibil al realităţii. Această concepţie a realităţii este inima întregii faze berlineze , dar nu poate fi separată de concepţia Non-Eului care era deja prezentă în scrierile lui Jena.

Galluppi dedică paragrafele finale ale primei părţi acestei probleme. El dezvoltă cu perspicacitate relaţia dintre reflecţie şi abstractizare şi arată cum aceste două activităţi sunt implicate în mod necesar în formarea judecăţilor, care pentru Galluppi constituie, într-o manieră kantiană, singura modalitate posibilă pentru exercitarea eficientă a gândirii. Prin judecată, Galluppi caută, aşadar, să reconstruiască relaţia dintre Sine şi Non-Sine. Dacă Sinele absolut este într-adevăr conceput ca un creator omnipotent, Galluppi nu poate explica cum poate exista un Non-Sine, pe care Fichte îl concepe chiar ca fiind formal independent de Sine. Reconstrucţia lui Galluppi, pe care el însuşi o defineşte ca fiind „conjecturală", este că în judecată activitatea de abstractizare, care conduce subiectul la crearea de concepte universale capabile să funcţioneze ca predicate, este forţată să se întoarcă asupra sa, adică să reflecte asupra sa, deoarece în judecată predicatul este în mod necesar referit la un „subiect" ca proprietate a sa. Prin urmare, gândirea subiectivă s-ar găsi respinsă reflexiv asupra ei înşişi de către obiectul exprimat în judecată ca o legătură predicativă între un subiect propoziţional şi „predicatul/predicatele" său/său/său.

Explicaţia este, fără îndoială, ingenioasă şi, în anumite privinţe, ar putea chiar aminti de interpretarea lui Hegel asupra judecăţii din *Prefaţa* la *Fenomenologia spiritului.* Totuşi, pentru Fichte, coliziunea nu este o mişcare internă a gândirii, ci experienţa efectivă a unei înstrăinări radicale, o adevărată traumă. În acest sens, deja în *Fundamentele* din 1794/95, problema lui Fichte este problema Realului şi a fundamentului său într-un sens transcendental . Coliziunea implică o alteritate care este indeductibilă şi ireductibilă la sine: iar sinele absolut este funcţional tocmai pentru explicarea acestei alterităţi, care este reală şi nu fictivă. Este cu siguranţă „produsă ", dar nu este creată metafizic din neantul voinţei. Fichte

a respins întotdeauna conceptul de creaţie, care la Berlin era definit ca *proiectio per hiatum irrationalem* şi atribuit filosofiei lui Schelling.

Din punct de vedere interpretativ, aşa cum am menţionat, Galluppi a putut găsi un sprijin suplimentar pentru lectura sa în cea a lui Cousin, ale cărui *Fragmente* le-a editat în ediţia italiană. Într-adevăr, pasajele din *Cours de philosophie* citate în *Memorii ,* datând din 1818, dezvăluie aceeaşi interpretare regăsită în textul italian. Mai mult, deşi nu are acces direct la textele lui Fichte, Galluppi demonstrează, fără îndoială, cunoaşterea tuturor studiilor majore care îi sunt accesibile în limba franceză, dintre care unele le oferim în notele la text. Prin urmare, *Memorii* constituie şi o oportunitate pentru cercetătorii contemporani de a reconstrui o parte semnificativă a istoriei istoriografiei filosofice referitoare la formarea unei tradiţii interpretative , destinată unui succes larg, în raport cu geneza idealismului german şi a filosofiei transcendentale.

2. Până acum, ne-am concentrat asupra aspectelor cele mai problematice ale interpretării lui Fichte de către Galluppi. Dar este necesar acum să corectăm impresia care ar putea apărea că vrem să citim *Memoriile* lui Galluppi exclusiv în lumina reconstrucţiei gândirii lui Fichte. Deşi Fichte joacă un rol cheie în text, scopul lui Galluppi nu a fost acela de a oferi o reconstrucţie istoriografică exhaustivă a filosofului de la Rammenau. După cum reiese din titlul Memoriilor *şi* din însăşi cursul textului, ambiţia lui Galluppi era mult mai amplă. Pentru el, de fapt, era vorba de a situa *filosofia sa despre experienţă* în raport cu noile tendinţe din gândirea contemporană, sau cel puţin ceea ce i se părea lui Galluppi a fi aşa. Nu mai era suficient să se ia pur şi simplu poziţie împotriva lui Kant şi a filosofiei critice; era necesar, de asemenea, să se ia în considerare succesorii săi, care păreau să fi inaugurat o nouă eră a gândirii, chiar şi în raport cu însăşi „revoluţia copernicană" inaugurată de gânditorul de la Königsberg. Am menţionat că Galluppi a putut să se implice doar parţial în această dezbatere, despre care *Memoriile* constituie cea mai amplă şi, prin urmare, cea mai valoroasă mărturie.

Astfel, putem observa că noul idealism nu numai că nu a reuşit să zdruncine convingerea lui Galluppi în adevărul propriei doctrine , dar autorul a intenţionat să plaseze *filosofia experienţei* într-o poziţie la fel de relevantă şi categoric alternativă în raport cu dezvoltările post-kantiene ale „filosofiei germane". Tipologia diferitelor sisteme filosofice prezentate în text, în ciuda naturii sale schematice, ar trebui interpretată în acest sens. Pe baza diviziunii tripartite a lui Kant a ideilor de raţiune (suflet, lume şi Dumnezeu), Galluppi distinge, în special, între două tipuri de idealism: unul comun sau „vulgar" şi unul care se pretinde a fi „transcendental", ceea ce pentru Galluppi are ca rezultat, de fapt, un nou dogmatism „transcendent".

Primul tip de idealism, cel comun sau vulgar, prezintă două gradaţii diferite. Prima este exemplificată de Descartes şi Leibniz. Aceştia s-au concentrat pe dimensiunea subiectivă a sufletului şi, pentru a recâştiga o relaţie cu lumea exterioară, au trebuit să recurgă la o demonstraţie a priori a existenţei lui Dumnezeu. Potrivit lui Galluppi, acesta este elementul raţionalist în gândirea ambilor autori. Cu toate acestea, ei reprezintă doar primul nivel al idealismului vulgar . Cel mai radical, conform lui Galluppi, este constituit de filozofiile Orientului. Dacă Descartes şi Leibniz pierduseră lumea şi erau nevoiţi să dezgroape dovezile a priori ale existenţei lui Dumnezeu, în cazul gândirii orientale, singura realitate adevărată este constituită de Sine. Prin urmare, aceştia din urmă pierd nu numai lumea, ci şi pe Dumnezeu. În acest punct, devine uşor să plasăm în cadrul acestei secvenţe ideal-tipice de idealisme cea mai extremă formă, constituită de „ raţionalismul absolut" al lui Kant, Fichte şi Schelling. În acesta din urmă, şi în special la Fichte, nu numai că existenţa lumii exterioare dispare, nu numai că Dumnezeu este redus la o pură idee de raţiune lipsită de realitate, ci ceea ce dispare în neant, aşa cum reiese din a doua carte a *Destinului omului* (din care Galluppi oferă citate ample), este eul însuşi.

În această lumină, *filosofia experienţei* devine singura poziţie teoretic

coerentă, capabilă să protejeze realitatea subiectului, a naturii şi a lui Dumnezeu. Într-adevăr, este singura care porneşte de la un adevăr primitiv de fapt, constituit din apariţia simultană a lumii exterioare conştiinţei subiectului. Acesta este un fapt elementar care nu poate fi dovedit logic, deoarece stă la baza oricărui argument sensibil posibil. Tocmai din acest motiv, trebuie presupus ca un fapt incontestabil, chiar şi de argumentele scepticului. În măsura în care presupunem caracterul său irefutabil şi indemonstrabil, ne putem baza ferm pe ceea ce Galluppi numeşte „stânca conştiinţei ", considerând că ceea ce apare conştiinţei nu este simplă ficţiune, ci o expresie autentică a fiinţei. În acest fel, atât conştiinţa subiectivă, natura exterioară, cât şi, în final, existenţa lui Dumnezeu ca fiinţă infinită, sunt din nou asigurate în caracterul lor de realitate .

Contrastul cu idealismul transcendental al lui Fichte şi Schelling nu putea fi mai radical. Aceştia din urmă, conform lui Galluppi, exacerbează şi mai mult raţionalismul absolut deja fondat de Kant. La Kant, de fapt, subiectul pare a fi cel puţin subordonat legilor propriei sale naturi , pe care le presupune ca fiind deja date şi pe care se vede obligat să le respecte, chiar dacă aceste legi reduc realitatea la simplă aparenţă şi, astfel, privează experienţa de orice posibilă bază reală. Fichte şi Schelling, pe de altă parte, au pretins chiar că generează spaţiu, timp şi întreaga lume sensibilă, făcând din totul rezultatul unei activităţi arbitrare a subiectului. În acest sens, pretenţia kantiană de a se ridica dincolo de experienţă , de a genera lumea experienţei, îşi găseşte punctul culminant coerent în dezvoltările gândirii celor doi filozofi „transcendentali".

În cele din urmă, eroarea fundamentală a fost tocmai a lui Kant, care a refuzat să ia orice ca fiind dat şi a pretins că generează chiar şi cele mai elementare fapte ale conştiinţei din condiţii a priori puse de subiectivitate. În acest sens, adevăratul iniţiator al „raţionalismului absolut" trebuie identificat tocmai cu filosoful de la Königsberg, a cărui moştenire negativă îşi găseşte dezvoltarea coerentă în idealismul nihilist al lui Fichte şi Schelling.

După cum am observat deja, poziţia lui Galluppi este puternic - consonantă cu cea a lui Jacobi. Pe partea negativă, datorită consecinţelor distructive pe care ambii autori le atribuie gândirii lui Fichte şi, mai general, dezvoltărilor gândirii postkantiene. Nu este o coincidenţă faptul că Galluppi, atunci când rezumă rezultatele analizelor sale, foloseşte şi termenul de *nihilism.* Într-adevăr, aşa cum am văzut, nihilismul lui Kant şi Fichte este un *nihilism absolut,* tocmai pentru că realitatea este negată în toate aspectele sale posibile, şi anume, din perspectiva subiectului (sufletul sau eul), a obiectului (lumea exterioară ca natură) şi a absolutului (Dumnezeu ca fiinţă supremă) [3]. Dar afinităţile dintre cei doi gânditori reies şi din partea pozitivă. Ambii, de fapt, cred că realitatea se poate afirma doar pornind de la un dat ireductibil, pe care Jacobi îl asumă în termeni de *credinţă ,* iar Galluppi ca un *fapt incontestabil al conştiinţei* [4]. Dintre cele trei poziţii posibile între care filosofia trebuie să aleagă, rămâne doar una.

> „să consider eul conștiinței ca fiind real în sine; şi *exteriorul empiric al meu* ca fiind susţinut de o realitate externă multiplă, care în relaţia sa *cauzală* cu *mine* produce lumea fenomenală; şi să consider existenţa în sine a *exteriorului* şi ca un dat primitiv al experienţei. Aceasta este poziţia filosofiei *experienţei"* (§ 7).

Având în vedere această abordare, nu este surprinzător faptul că Galluppi, în a doua parte a *Memoriilor,* mută accentul polemicii sale direct asupra lui Kant. În acelaşi timp, el caută să situeze poziţia filosofiei experienţei într-un context mai larg de reconstrucţie istorică şi filosofică, să demonstreze că nimeni înainte de Kant, nici măcar cei mai radicali sceptici, nu se gândise vreodată să pună la îndoială „autoritatea conştiinţei", adică tocmai acel fapt primitiv şi inevitabil prin care subiectul îşi apare sieşi simultan cu apariţia unui

3 *«ființa nu este: eu însumi nu sunt.* Acest *nihilism absolut* este rezultatul unor [...] principii admise în egală măsură de Kant și de Fichte» *(Indexul* §§ 17 și 18).

4 Diferența dintre cele două constă în faptul că, pentru Galluppi, nu este vorba de o simplă credință , ci de un fapt înzestrat cu dovezi incontestabile.

„exterior" independent de el.

Desigur, pentru cititorul contemporan, multe aspecte ale - reconstrucţiei istorico-filosofice a lui Galluppi pot părea evident - naive, de exemplu, proiecţia unor categorii moderne , precum „nihilismul" sau „raţionalismul absolut", asupra gânditorilor antici. Dar aceasta nu este, în opinia noastră, cheia pentru a evalua corect încercarea lui Galuppi , ambiţioasă, dar fragilă şi, în multe privinţe, nesustenabilă . Adversarul care trebuie combătut, de fapt, depăşeşte figurile individuale, oricât de gigantice, ale lui Kant, Fichte sau Schelling. Ceea ce Galluppi surprinde, ca o umbră ce a ameninţat gândirea occidentală încă de la originile sale greceşti, este distrugerea realităţii, anularea relaţiei dintre om şi fiinţă, care la exponenţii idealismului german modern ia forma completă a „nihilismului absolut". Şi tocmai aici, în opinia noastră, rezidă sensul cel mai profund al demersului lui Galluppi, în a demonstra că gândirea antică, şi chiar gândirea modernă a lui Descartes şi Leibniz, nu negase niciodată consecvenţa obiectivă a aparenţelor, chiar dacă punea sub semnul întrebării relaţia dintre ceea ce apare şi fiinţa care ar fi trebuit să apară în astfel de aparenţe.

Se pare că există o singură excepţie de la această diferenţă dintre gândirea greacă şi idealismul modern, şi anume Gorgias. În cazul lui Gorgias şi al utilizării sale fără scrupule a principiilor eleatice pentru a nega existenţa fiinţei, Galluppi vede antecedentul acelei „antitetici a priori " pe care Kant o va dezvolta secole mai târziu ca dialectica raţiunii pure. Prin urmare, în Gorgias avem prima anticipare a unei gândiri nihiliste, care o distinge de scepticism, pe de o parte, şi o conectează la idealiştii moderni, pe de altă parte. Este clar că această reconstrucţie pare, de asemenea, dificil de acceptat pentru cercetătorii contemporani. Cu toate acestea, şi ea trebuie interpretată în perspectiva de ansamblu a filosofiei lui Galluppi şi a încercării sale de a salva gândirea modernă de riscurile nihilismului în care, în opinia sa, idealismul german ameninţa să o arunce.

Din această perspectivă, apelul final către membrii Academiei de

Ştiinţe Morale şi Politice din Paris (§ 34) nu este doar un exerciţiu retoric, ci subliniază încă o dată semnificaţia pe care Galluppi a atribuit-o *Memoriilor sale.* Ţinta aleasă ca obiectiv al criticii sale era probabil greşită , dar sensul operaţiunii pe care o exprimă ne permite să percepem în gânditorul din Tropea unul dintre exponenţii luptei împotriva nihilismului contemporan, care avea să cunoască atâtea alte episoade în cursul gândirii din secolele al XIX-lea şi al XX-lea.

Notă editorială

Consideraţiile constituie *memoriul prezentat de autor Institutului Regal al Franţei cu ocazia numirii sale ca membru corespondent al Academiei de Ştiinţe Morale şi Politice. A cunoscut două ediţii. Prima a* fost publicată la Napoli de „Torchi del Tramater" în 1841; a doua a fost publicată la Milano în 1845 de tipograful Giuseppe Silvestri. În afară de câteva greşeli de scriere, cele două ediţii sunt identice ca text, dar prezintă variaţii în utilizarea punctuaţiei şi a anumitor convenţii tipografice. În aceste cazuri, am preferat lectura care părea cea mai puţin îndepărtată de obiceiurile de lectură actuale. În general, am evitat simplificări suplimentare , adoptând o abordare extrem de conservatoare, care respectă particularităţile textului original. Acelaşi lucru este valabil şi pentru ortografie, cu excepţia cazurilor care nu mai sunt acceptabile, cum ar fi italianizarea numelor de familie ale filozofilor străini. Mai pronunţate au fost însă intervenţiile noastre cu privire la note, care, acolo unde s-a considerat oportun, au fost aduse în conformitate cu uzanţele moderne privind abrevierile şi referinţele. În final, pentru facilitarea cititorului, este prezentată structura ediţiei din Milano din 1845. Adăugările editorului sunt întotdeauna incluse între paranteze pătrate.

Domnilor[6]

Când m-am trezit împodobit cu onoarea de Corespondent al acelei respectabile Academii [7]şi când am primit onorabila invitaţie de a-i prezenta câteva dintre lucrările mele filozofice, *Idealismul Transcendental şi* Raţionalismul Absolut mi s-au prezentat imediat ca obiecte de examinare . Cu toate acestea, am fost împins de mai multe ori să abandonez întreprinderea: „Cum", îmi spunea mintea mea în sinea mea, „vei reuşi să pătrunzi obscurităţile germane universal recunoscute?" / VIII Cum, fiind lipsit de atâtea mijloace pe tema în cauză, de care judecătorii tăi nu duc lipsă, poţi îndrăzni să le prezinţi o astfel de lucrare; şi cum te poţi lăuda că o astfel de lucrare poate fi satisfăcătoare? Dar, în ciuda acestui fapt, m-am întors, aici mişcat instinctiv, la întreprindere şi, în cele din urmă, m-am hotărât să o duc la bun sfârşit.

Voi împărţi acest memoriu în două părţi: în prima voi prezenta

6 Prefață cu dedicație la ediția originală din Napoli, din anul 1841, în volumul a 4-a.

7 [Galluppi a fost ales membru corespondent străin al Academiei în 1838, grație sprijinului lui Victor Cousin, ale cărui *Fragmente filozofice le-a tradus în italiană* cu titlul: *La filosofia di V. Cousin,* 2 vol., Napoli, 1831 și 1832. În „ *Avertissement* la a treia ediție a *Fragmentelor"* (Paris 1838), Cousin îi va mulțumi public lui Galluppi pentru traducere , ibid., pp. VII-VIII și nota 1].

generarea *idealismului transcendental,* şi relaţiile sale cu *critica* şi cu filosofia precedentă a erei cartesiene ; în a doua voi determina relaţiile sale cu filosofia epocii greceşti.

Voi aştepta opinia dumneavoastră autorizată despre această lucrare a mea, oricare ar fi ea.

Considerații filozofice asupra idealismului transcendental și raționalismului absolut.

Memorie
prezentat în 1839 Institutului Regal al Franței
(Academia de Ştiințe Morale și Politice)

Partea întâi

§ 1-

O dublă aparenţă, domnilor, este neîncetat prezentă minţii noastre: cea a *sinelui* şi cea a naturii exterioare. Autorul Criticii, plasându-se dincolo de această *dualitate aparentă,* s-a străduit să o genereze prin sinteza intelectului . Dar plasându-se dincolo de experienţă, pentru a da naştere experienţei, era necesar să se pornească de la ceva; era necesar să se aibă mai întâi elementele, prin a căror sinteză urma să se formeze dualitatea fenomenală . Kant a pornit, aşadar, de la - *subiect* şi obiect.

Aceşti doi termeni , *subiect* şi *obiect,* au, în filosofia germană, / 2, un sens echivoc: sunt uneori luaţi pentru subiectul şi obiectul empiric sau aparent, iar alteori pentru subiectul şi obiectul *noumenal* sau real în sine. Această ambiguitate este unul dintre obstacolele care împiedică înţelegerea filosofiei critice şi transcendentale.

Kant, trebuind să explice dualitatea fenomenală *a priori şi* pornind de la subiect şi obiect pentru a o explica, a trebuit să pornească de la subiectul însuşi şi de la obiectul însuşi. Elementele pe care intelectul le combină pentru a construi întreaga natură fenomenală au, aşadar, potrivit lui, două surse: obiectul şi subiectul. Aceste două realităţi în sine sunt sursa a două elemente diferite, pe care sinteza, care este, potrivit aceluiaşi filosof , prima operaţie a intelectului, trebuie să le

combine.

Nu poate exista ştiinţă fără adevăruri primitive. Natura acestor adevăruri trebuie să corespundă cu ştiinţa căreia îi sunt principii. Ştiinţele pure, ipotetice, au ca principii adevăruri raţionale, identice, de asemenea ipotetice. Dar filosofia nu trebuie să fie o ştiinţă ipotetică: obiectul ei este existenţa. Prin urmare, trebuie să pornească de la un adevăr primitiv de fapt sau de existenţă. Trebuie să înceapă prin a admite existenţa a ceva; şi trebuie să o admită ca un dat primitiv şi incontestabil. Dacă existenţa a ceva nu este un dat primitiv, din ce principiu poate fi dedusă orice existenţă? Va fi poate dedusă dintr-o idee? Dar existenţa acestei idei trebuie cel puţin admisă; şi cum poate fi admisă, dacă nu ca un dat primitiv?

Kant, neputând admite, în virtutea metodei sale, existenţa a ceva, nici ca un dat experimental primitiv ; pentru că metoda sa este absolut *a priori;* şi pentru că se plasează dincolo de experienţă, pentru a explica posibilitatea şi modul de generare a experienţei; nici neputând să o admită ca un adevăr primitiv *a priori;* întrucât ordinea *a priori* era considerată de el ca fiind pur şi simplu ideală, a postulat-o ca o presupunere inevitabilă a minţii umane, care doreşte să filozofeze; a postulat-o ca / 4 o nevoie a raţiunii; dar nicidecum ca o cunoaştere a adevărului în sine.

§ 2.

Am fost cu adevărat surprins să văd că oameni celebri, care au o cunoaştere profundă a filosofiei germane moderne, au făcut o greşeală gravă în înţelegerea doctrinei lui Kant referitoare la subiect şi *obiectul noumenal.* Domnul Ancillon credea „că filosofia critică admite ca fapt o dualitate primitivă, subiectul şi obiectul " [8].

Dacă noumenele, conform decretelor criticii, sunt dincolo de - capacitatea minţii, cum poate fi existenţa lor un fapt? Experienţa nu

8 *Despre existenţa şi cele mai recente sisteme de metafizică în Germania.* [Cf. Frédéric Ancillon, *Essai sur l'existence, et sur les dernieres systèmes de métaphysique qui ont paru en Allemagne,* în *Mélanges de littérature et de philosophie* , tome II, Paris 1809, pp. 129-185; pasajul citat în text se află la pp. 134-135].

ne oferă nimic altceva decât fenomene, aparenţe ; cum ne poate oferi atunci realităţi în sine? Aceeaşi neînţelegere se găseşte la M. Tissot, care a tradus operele lui Kant în franceză [9]; şi, de asemenea, într-un articol din German *Review* . Autorul acestui articol este de acord că, potrivit lui Kant, observaţia sensibilă este absolut incapabilă să cunoască realitatea obiectivă sau adevărul în sine; şi că aceeaşi incapacitate există şi în intelect: apoi el concluzionează: „Orice experienţă sensibilă nu este pentru noi altceva decât aparenţa unui obiect necunoscut în sine *şi care nu se poate reprezenta pe sine, deoarece fiecare reprezentare nu poate crea decât un fenomen.* Într-un cuvânt, nu putem cunoaşte lucrurile aşa cum sunt, ci doar aşa cum ni se apar [10]. ”

Dar să încercăm să ajungem la o înţelegere cu noi înşine. Îl întreb pe autorul articolului citat: admite Kant ca fapt experimental *că realităţile în sine există într-un mod diferit de cel în care ni se par a exista?* Dacă răspunde afirmativ, trag concluzii împotriva lui: experienţa senzorială nu este, prin urmare, incapabilă să atingă realitatea obiectivă, adevărul în sine; şi el afirmase această incapacitate. Îmi va spune poate că aceste realităţi în sine sunt un rezultat al raţiunii, sau mai degrabă al intelectului, care le postulează *a priori?* Dar, potrivit lui Kant, intelectul este, de asemenea, incapabil *a priori* să atingă realitatea obiectivă, adevărul în sine.

În cele din urmă, îl întreb: atunci când un kantian spune „ *un obiect în sine", „o realitate în sine", „un lucru în sine",* oare vorbeşte el serios despre ceea ce spune sau nu vorbeşte despre asta? Dacă nu vorbeşte despre asta, este absurd să admită ceva despre care nu are nicio

9 [Printre aceste traduceri, menționăm: *Principes métaphysiques de la morale (* Paris 1830); *Critique de la raison pure* (Paris 1835-1836); *Principes métaphysiques de la morale* (Paris 1837); *Logice de Kant* (Paris 1840). Claude-Joseph Tissot (1801-1876) a fost profesor de filosofie la Universitatea din Dijon și corespondent al Institutului Franței - Academia de Științe Morale și Politice. *Istoria sa prescurtată a filosofiei,* în două volume, a apărut în traducere italiană la Milano, în 1852.]

10 «Revue germanique», vol. 7, martie 1831, *Vie et correspondance de Fichte,* I art.

noţiune: dacă vorbeşte despre asta, el reprezintă lucrul în sine şi, în curând, aşa cum mărturiseşte autorul articolului citat, lucrul în sine încetează să mai fie un lucru în sine şi devine *un fenomen* .

Dl. *Willers* a evitat această neînţelegere şi mărturiseşte că realităţile în sine nu au niciun suport în critică: „Pentru a construi această natură fenomenală, materialele ne-au fost furnizate de sensibilitatea noastră, iar dispoziţia de către intelectul nostru . Acesta este întregul conţinut, întregul obiect al cunoaşterii noastre. Ceea ce poate exista dincolo, starea lucrurilor în sine, ne este total necunoscut. *Noi doar credem că există ceva, că reprezentările noastre fenomenale se bazează pe o bază reală: a ne imagina acest lucru este o necesitate pentru noi; şi chiar această concepţie nu este în sine altceva decât o aplicare a categoriei noastre de cauzalitate, care ne conduce la presupunerea unei cauze peste tot unde vedem un efect* [11]. ”

existenţa subiectului *noumenal* şi a obiectului *noumenal* nu are niciun suport în critică. Kant nu putea admite aceste două realităţi în sine decât ca o presupunere [12].

§ 3.

Când ceva este postulat gratuit, poate fi negat cu acelaşi drept cu care este postulat. Fichte a negat obiectul: el a susţinut că totul derivă din subiect: „Fichte a observat împreună cu Aenesidem

11 Willers, *Filosofia lui Kant,* 2 [a] par., art. XIII. [Cf. Charles Willers, *Filosofia lui Kant sau Principiile fundamentale ale filosofiei transcendentale, Metz 1801. Articolul la care* face referire Galluppi este intitulat *Teoria* intelectului pur . — *Mod de generare a legilor universale care guvernează obiectele sensibile* […]; pasul citat se găsește la pp. 300-301].

12 Vezi *Eseu filosofic despre critica cunoașterii,* vol . 3, cap. 15, § 113. [*Eseu,* lucrarea principală a lui Galluppi, a fost publicat în șase volume între 1819 și 1832. Subtitlul său, care este deosebit de semnificativ pentru noi, este: *sau O analiză distinctă a gândirii umane cu o examinare a celor mai importante chestiuni de ideologie, kantism și filozofie transcendentală].*

[13]contradicţia inevitabilă în care ar cădea kantismul, asigurând, pe de o parte, că nu putem avea nicio cunoaştere a acţiunii unei fiinţe aşa cum este ea în sine şi în afara sferei propriilor noastre concepte,

13 [Qui Degerando - cf. nota următoare - face referire la cartea lui G.E. Schulze, *Aenesidemus, sau despre Fundamentele filosofiei elementare aşa cum a fost prezentată de profesorul Reinhold la Jena. Împreună cu o apărare a scepticismului împotriva pretenţiilor criticii raţiunii,* publicată anonim în 1792; trad. ita. de E. Garulli, „Il Pensiero", 1982, pp. 98-119.]

pe de altă parte, asigurând că materia intuițiilor noastre este efectul unor ființe care există cu adevărat în afara noastră. Dar el a concluzionat din această observație că kantienii nu au înțeles adevărata doctrină a maestrului lor atunci când i-au atribuit aceste două afirmații; că Kant a gândit foarte consecvent considerând cauzele externe ale intuițiilor noastre ca nimic altceva decât *simple gânduri,* fără a le atribui nicio *obiectivitate reală.* Astfel, adevăratul spirit al lui Kant nu este în ochii lui decât un sistem de subiectivitate absolută, care deduce totul din subiectul gânditor. Dacă Kant nu a afirmat-o în mod expres, acesta este cel puțin gândul său necesar. Fichte, stabilind teoria noului idealism, nu crede prin urmare că iese din cercul de idei al lui Kant, pe care îl consideră limita inteligenței filosofice; el pretinde doar că este un kantian mai consecvent. Din păcate, Kant nu a sancționat această interpretare dată doctrinei sale; dimpotrivă, a dezaprobat-o, a asigurat el, că Fichte nu a înțeles-o exact [14]. ”

Cred că motivul care l-a determinat pe Kant să respingă - subiectivitatea absolută și, în consecință, să admită două surse ale elementelor cunoașterii noastre, și anume *subiectul* și obiectul , a fost doctrina predată de Leibniz în *Noile Eseuri despre intelectul uman.* Conform doctrinei lui Leibniz, orice cunoaștere umană trebuie considerată înnăscută; ceea ce, în limbaj kantian, corespunde cu a spune că orice cunoaștere umană derivă din subiect sau că este *subiectivă* . Pe de altă parte, Leibniz învățase două lucruri: că orice

14 Degérando, *Histoire comparée* etc., vol. II, cap. XVII, p. 296 din prima ediție . [Vezi Joseph-Marie Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principaux des connaissances humaines,* tomul II, Paris 1804, pp. 296-297. Capitolul despre Fichte ocupă pp. 295-302. Referința la Kant este legată de declarația din 1799, prin care gânditorul de la Königsberg nega orice relație de continuitate între filosofia critică și doctrina științei (traducerea italiană se găsește în *Corespondența* dintre Fichte și Schelling, editată de F. Moiso, Prismi, Napoli 1986, pp. 52-53). Despre Degéran ca istoric al filosofiei, cf. Contribuția lui G. Piaia la: *Istoria istoriilor generale ale filosofiei,* editată de G. Santinello și G. Piaia [citată în continuare cu acronimul SSGF], vol. IV/2: *Epoca hegeliană. Istoriografia filosofică în spațiile neolatină, danubiană și rusă,* Antenore, Roma-Padova 2004, pp. 27-87].

cunoaştere înnăscută sau subiectivă este necesară ; şi, în plus, că există cunoaştere contingentă. Acum, aceasta prezintă o contradicţie evidentă; căci dacă orice cunoaştere umană este subiectivă, toate trebuie, în consecinţă , să fie necesare; iar distincţia dintre cunoaşterea necesară şi cea contingentă este o absurditate. Kant, în opinia mea, a realizat această contradicţie şi, recunoscând distincţia dintre cunoaşterea necesară şi cea contingentă, şi susţinând totodată principiul leibnizian conform căruia subiectivul este necesar , a fost nevoit să admită două origini ale cunoaşterii umane: obiectul şi *subiectul.* Acesta este, în opinia mea, motivul care l-a forţat pe Kant să nu accepte subiectivitatea absolută a lui Fichte [15].

§ 4

Însă nu se poate ignora faptul că, în critică, rolul jucat de obiect în generarea cunoaşterii este foarte mic. Obiectul transmite senzaţia subiectului într-o stare vagă şi nedeterminată: subiectul conferă senzaţiei un grad şi o intensitate determinate; subiectul ridică senzaţia la nivelul intuiţiei; subiectul ridică, în continuare, intuiţiile la nivelul conceptelor; şi construieşte, conform legilor sale formale, întreaga natură fenomenală . Prin urmare, Fichte s-a gândit să abandoneze complet obiectul şi să facă totul să derive din subiect. Aceasta este prima diferenţă dintre filosofia critică şi filosofia lui Fichte.

15 Vezi printre *Scrisorile mele filosofice* scrisoarea a IV-a. [Cf. *Scrisori filosofice* ■*despre vicisitudinile filosofiei în raport cu principiile cunoaşterii umane de la Descartes la Kant inclusiv,* editate de A. Guzzo, Vallecchi , Florența 1923. Prima ediție a fost publicată la Messina în 1827; a doua, revizuită pe larg și extinsă printr-o scrisoare a XIV-a, a fost publicată la Napoli în 1838. Guzzo a adăugat la ediția sa două scrisori care sunt foarte importante pentru noi: scrisoarea XV, care pare completă, despre gândirea lui Fichte; scrisoarea XVI, puțin mai mult decât o schiță, despre cea a lui Schelling. Aceste scrisori, pe care Guzzo le credea nepublicate, fuseseră în realitate deja publicate de Galluppi în revista «Museo di letteratura e filosofia», septembrie 1841, anul I, nr. 1, pp. 23-38, și sunt acum reproduse în colecția editată de Ottonello, citată *mai sus* , nota 2 din Introducerea noastră, pp. 255-269. Cartea a avut și o traducere franceză (Paris 1844). Scrisoarea IV citată în notă este dedicată criticii lui Leibniz la adresa lui Locke și se găsește la pp. 55-73 ale ediției Guzzo.

Însă această diferenţă duce în mod necesar la o alta. În sistemul kantian, sensibilitatea propriu-zisă este prima putere care este excitată: ea trebuie să dea intuiţii intelectului , astfel încât intelectul să le poată ridica la concepte şi astfel să construiască natura fenomenală. Prin urmare, prima stare a fiinţei cunoscătoare este *pasivitatea.* „Prin ce altceva ar putea fi vreodată excitată facultatea de a cunoaşte la exerciţiul său propriu, dacă nu prin obiectele pe care simţurile noastre le impresionează şi care parţial produc reprezentări pentru ele însele, parţial activează aptitudinea intelectului nostru de a compara, / 12 împerechea sau diviza acele reprezentări şi astfel de a prelucra materia primă a impresiilor sensibile şi de a le reduce la acea condiţie de obiecte care se numeşte experienţă? [16]"

Însă dacă Kant, pornind de la ipoteza obiectului şi a subiectului , considera *pasivitatea* drept prima stare a cunoaşterii, Fichte, care anihilase obiectul, nu putea gândi la fel: anihilând obiectul, trebuia să anihileze simultan *pasivitatea* subiectului. Aceasta este a doua diferenţă dintre sistemul lui *Kant* şi *cel al lui Fichte.*

§5.

După ce am anihilat Universul şi păstrând doar Sinele, ce noţiune ne putem forma despre Sine? Pot fi adoptate două poziţii: una este cea a idealismului vulgar; cealaltă este cea a *transcendentalismului.* Conform primei, existenţa ideală a Universului în *Sine* este constantă, iar existenţa Sinelui *nu* o precede deloc. Sinele există doar

16 Kant, *Critica raţiunii pure,* introducere, nr. 1. [În traducerea lui Gentile, Laterza, Roma-Bari 1977, pasajul spune astfel: «Nu există nicio îndoială că toate cunoaşterile noastre încep cu experienţa; căci, de fapt, facultatea noastră cognitivă ar fi stimulată la exercitarea ei altfel, dacă acest lucru nu s-ar întâmpla prin intermediul obiectelor care ne lovesc simţurile şi, pe de o parte, dau naştere la reprezentări despre ele însele şi, pe de altă parte, mişcă activitatea intelectului nostru pentru a compara aceste reprezentări, a le reuni sau a le separa şi a elabora în acest fel materia primă a impresiilor].

cu această reprezentare a *Exteriorului,* / 13 şi nu există niciodată fără această reprezentare. Leibniz învăţa că Sufletul uman a fost creat de Dumnezeu cu ideea întregului Univers; şi cu o forţă reprezentativă, din care apar succesiv diferitele reprezentări ale aceluiaşi Univers, în aşa fel încât starea anterioară a Sufletului conţine raţiunea suficientă pentru starea următoare. Conform acestei doctrine leibniziene, chiar dacă Universul nu ar exista cu adevărat şi ar exista doar Sufletul, existenţa ideală a Universului în Suflet ar fi constantă. Presupunând, în esenţă, că Universul nu există şi păstrând sufletul conform ipotezei leibniziene, avem primul grad de idealism vulgar: în acest prim grad de idealism, al celor trei existenţe care fac obiectul filosofiei, adică al Sinelui , al Universului şi al lui Dumnezeu, dispare sensibilul pentru a ajunge la acea cunoaștere a obiectelor, care se numește experiență ? (ibid., pp. 39-40)].

doar una, care este cea a Universului, iar celelalte două se păstrează. Idealismul lui Berkeley poate fi, de asemenea, redus la acest prim grad de idealism vulgar: acesta diferă de cel al lui Leibniz prin cauza reprezentărilor: / 14 Leibniz derivă totul din interiorul sufletului; Berkeley din Dumnezeu care lucrează în suflet.

Dar a existat şi un alt idealism vulgar, care, atunci când a fost descoperit, a provocat surpriză: acesta, dintre cele trei existenţe enunţate, a păstrat doar una: cea a sinelui. Acest idealism este discutat de părintele iezuit *Tournemine* în reflecţiile sale despre ateism, incluse în tratatul lui Fénelon despre existenţa lui Dumnezeu, şi de autorul *lucrării „Examenul fatalismului",* care atribuie această gândire anumitor filozofi indieni. Consider acest idealism drept *a doua şi ultima etapă a idealismului vulgar.* Poate că nu este superfluu să reproducem aici expunerea sa dată de ultimul autor citat.

„În afară de sine, există oare ceva altceva în lume? Simt că exist şi nu mă pot îndoi de existenţa mea: am o multitudine de sentimente sau percepţii, care mi se par a fi produse de alte obiecte decât mine;

o infinitate de sentimente diferite sunt excitate în mine; şi pe măsură ce le văd cum apar şi dispar, / 15 concluzionez că ele nu sunt sinele. Întrucât aceste sentimente nu sunt sinele, aş putea exista fără ele; şi presupunând că ar fi excitate de obiecte externe, aceste obiecte nu ar fi cauza existenţei mele; aş exista independent de ele. Existenţa mea este, prin urmare, independentă de tot ceea ce cred că există în afara mea; pot, prin urmare, presupune că numai eu sunt existent; şi că ceea ce mi se pare a fi în afara mea nu există cu adevărat."

Dar dacă aş fi singur, aş experimenta acea multitudine de sentimente pe care le raportez la fiinţe distincte de mine? Aceste sentimente şi aceste afecţiuni sunt modurile mele de a fi, adică sunt sinele care *există* într-un anumit fel; a produce aceste afecţiuni în mine este, prin urmare,

10 Acelaşi lucru cu a mă determina să exist într-un anumit fel înseamnă a mă face să exist; acum am demonstrat că existenţa mea este independentă de existenţa obiectelor externe; şi că aş putea - exista, chiar dacă nu ar exista nimic în afara mea; sentimentele şi / 16 afecţiunile mele nu sunt, prin urmare,
11 produsul unor fiinţe distincte de mine; prin urmare, ele sunt excitate în mine independent de orice cauză externă; dacă vreau, aşadar, să admit doar ceea ce mă învaţă raţiunea, trebuie să presupun că nu există nicio fiinţă în afara mea.

Dar nu am început eu să fiu, şi nu presupune începutul existenţei mele cel puţin că am fost produs şi că, prin urmare, există cel puţin o fiinţă în afara mea căreia îi datorez existenţa mea? Nu sunt oare erorile mele, slăbiciunile mele, relele pe care le sufăr consecinţele dependenţei mele şi efectele unei puteri căreia îi este supusă întreaga mea fiinţă?

Este sigur că mi se pare că am existat doar pentru puţin timp; dar nu este mai puţin sigur că nu-mi amintesc de toate momentele existenţei mele; aş fi putut, prin urmare, să existe fără să păstrez nicio cunoaştere despre ea şi atunci aş stabili ca început al existenţei mele momentul căruia aş păstra memoria / 17 lucrurilor; şi aş crede că am început , deşi aş fi existat anterior. Erorile la care sunt supus,

limitele inteligenţei mele, nenorocirile mele dovedesc foarte bine că existenţa mea nu este efectul alegerii mele şi opera voinţei mele. Dar nu aş putea fi ceea ce sunt prin necesitatea naturii? Nu trebuie să admitem în fiecare sistem fiinţa necesară, care prin natura sa este ceea ce este, şi nu o altă fiinţă? Dacă o fiinţă necesară este infinită, suprem perfectă şi fericită, m-ar fi putut ea produce aşa cum sunt? Egoismul nu este, prin urmare, o extravaganţă; într-adevăr, este cel mai simplu dintre gânduri şi singurul care presupune ceea ce este necesar să presupunem.

Acestea sunt principiile egoismului la unii filozofi indieni [17].

§ 6.

Am încercat să fac cunoscute clar cele două grade ale idealismului vulgar; deoarece acest lucru este foarte util în dobândirea, pe cât posibil, a unei noţiuni despre *idealismul transcendental ,* despre diferenţele sale faţă de primul şi despre relaţiile care îl leagă de starea anterioară a filosofiei.

În cel mai înalt grad de idealism vulgar, pe care, pentru concizie, îl numesc *idealism egoist,* nu se depăşeşte *dualitatea fenomenală* . Eul este presupus cu existenţa ideală a universului în interiorul său : conştiinţa sinelui *este* , în acest sistem, conştiinţa unui subiect afectat de aparenţa *unui exterior.* Această conştiinţă nu este diferită de cea admisă de *realism.* Este exact ceea ce transcendentaliştii numesc *conştiinţă empirică* .

Însă filosofii transcendentali, propunând să explice dualitatea fenomenală *a priori , sunt nevoiţi să pornească de la ceea ce nu este empiric. Caracteristica care stabileşte direcţia particulară* a filosofiei

17 *Examenul fatalismului,* vol. 2, lib. 2, cap. 2. [Autorul *lucrării Examen du fatalismi,* publicată anonim la Paris în 1757, în 3 volume, a fost Franșois-André-Adrien Pluquet (1716-1790), care a fost, printre altele, profesor la Collège de France. O traducere italiană a apărut la Napoli, de Gennaro Giaccio, în 1791.]

germane, începând cu Kant, este exprimată prin următoarea problemă: *a explica a priori formarea dualităţii fenomenale* : aceasta poate fi exprimată şi în acest alt mod: *a explica a priori geneza* experienţei . Toţi filosofii transcendentali sunt de acord asupra acestui lucru: toţi recunosc necesitatea filosofică a acestei *explicaţii a priori,* deşi diferă în ceea ce priveşte modul de realizare a acesteia. Astfel, Kant pleacă de la presupunerea obiectului în sine şi a subiectului în sine pentru a explica dualitatea despre care vorbim; în timp ce Fichte neagă absolut obiectul.

Prin urmare, Fichte a trebuit să presupună, înainte de *eul empiric,* adică eul afectat de reprezentarea exteriorului , Non -*Eul,* eul *pur* , adică eul lipsit de reprezentarea exteriorului ; şi aceasta este prima diferenţă dintre idealismul său şi idealismul vulgar despre care vorbim.

Această diferenţă produce şi o alta: în *idealismul vulgar, egoist,* reprezentarea exteriorului îşi are temeiul în natura Eului . Această reprezentare este naturală şi necesară. Dar presupunând *Eul pur,* reprezentarea despre care vorbim nu mai poate fi concepută ca necesară; prin urmare, a fost necesar ca Fichte să o conceapă ca voluntară şi liberă. Prin urmare, acest filosof considera *exteriorul,* Non - *Eul* , ca un produs al actului creativ liber prin care Eul îl produce. Aceasta este a doua diferenţă dintre idealismul vulgar şi *idealismul transcendental.* Conform acestui din urmă idealism, *Eul pur* creează liber *Non-Eul* : adică, *Eul pur,* cu actul său liber, se face *Eul empiric;* şi astfel se generează dualitatea fenomenală. Eul pur şi actul creativ liber al *Non-Eului* sunt, prin urmare, cele două principii fundamentale care determină *idealismul transcendental* şi îl separă de idealismul vulgar.

În idealismul egoist pe care l-am explicat, eul există pentru sine ; în idealismul lui Fichte, eul se creează pe sine printr-un act liber ; şi este atât agentul, cât şi produsul actului. Aceasta este o a treia diferenţă dintre cele două idealisme, care va deveni clară în curând.

§ 7-

Am spus că toţi filosofii transcendentali sunt de acord asupra

necesităţii unei explicaţii filosofice *a priori* a dualităţii fenomenale; şi că aceasta constituie trăsătura distinctivă a noii filosofii germane. Acest lucru / 21 merită să ne oprim pentru a-l dezvolta mai departe. Raţionalismul urmat de Kant este un *raţionalism absolut;* cel al lui Descartes şi Leibniz este un *raţionalism moderat.* Această diferenţă este de maximă importanţă pentru înţelegerea diferenţei esenţiale dintre cele două metode de filosofare; şi pentru a vedea motivul rezultatelor diferite obţinute de filosofii acestor şcoli diferite.

Numesc *raţionalism absolut acea metodă de filosofare în care* existenţa oricărei *fiinţe în sine* nu este postulată ca un dat primitiv al experienţei . Numesc *raţionalism moderat acea* metodă de filosofare în care existenţa eu-lui real în sine este postulată ca un dat primitiv al conştiinţei şi în care orice cunoaştere se bazează în cele din urmă, ca *un motiv mediat,* pe autoritatea conştiinţei însăşi.

Odată ce aceste definiţii au fost stabilite, este uşor de observat că raţionalismul lui Descartes şi cel al lui Leibniz este un raţionalism moderat , nu un raţionalism absolut.

Descartes a plasat conştiinţa sinelui ca bază fundamentală / 22 a filosofiei sale. El considera gândirea şi sinele gânditor ca o realitate în sine, nu ca un fenomen. A pornit de la conştiinţa *„ eu gândesc".* El postulează „eul" ca un dat al conştiinţei: nu spune, precum Reid, că gândirea singură este un dat al conştiinţei; şi printr-o lege a naturii mele sunt obligat să raportez gândirea la un subiect, la „eu [18]", ci spune: *gândesc* pentru că sunt conştient de *„ eu gândesc".* Şi când spune: *gândesc, deci exist,* el analizează doar faptul conştiinţei: *gândesc* este acelaşi lucru cu: *sunt în starea de gândire,* iar această propoziţie conţine: *exist.*

Leibniz admite în egală măsură datele conştiinţei ca adevăruri primitive şi reale în sine: „Adevărurile primitive de fapt sunt

18 Thomas Reid (1710-1796) a fost autorul lucrărilor „An *Inquiry Against the Human Understanding Principles of Common Sense"* (1764) și „An *Essay Against the Intellectual Faculties of Man"* (1785). Galluppi se dedicase examinării gândirii sale

experienţele interne imediate *ale unei imediatităţi a sentimentului* . Şi aici apare primul adevăr al cartezienilor sau al Sfântului Augustin: *Gândesc, deci exist,* adică sunt un lucru care gândeşte . Nu numai că îmi este imediat clar că eu / 23 gândesc, dar îmi este la fel de clar că am gânduri diferite, că acum mă gândesc la A, acum mă gândesc la B" [19] ; „ Percepţia imediată a existenţei noastre şi a gândurilor noastre ne oferă primele adevăruri *a posteriori* , sau de fapt, adică primele experienţe... Se poate spune că această propoziţie: *Eu sunt* , este o dovadă ultimă, fiind o propoziţie care nu poate fi dovedită prin nicio alta, sau chiar prin un *adevăr imediat* : şi a spune: *O gândesc, deci exist* , nu înseamnă în mod propriu a-ţi demonstra propria existenţă prin intermediul gândirii, deoarece *a gândi şi a fi gânditor* sunt acelaşi lucru; şi a spune: *Gândesc* înseamnă deja a spune: *Eu sunt*» [20] .

[Categorie: a unsprezecea dintre *Scrisorile sale filozofice,* intitulată: *Cum au combatut Pteid şi discipolii săi scepticismul lui Hume* (op. cit., pp. 186-205)].

19. [Galluppi încorporează această sintagmă în citatul următor, dar numele Sfântului Augustin nu apare niciodată în *Nouveaux essais* ale lui Leibniz . Vezi *Per sonenverzeichnis*- ul recentei ediții critice, Akademie Verlag, Berlin 2006, p. 587].

20. Leibniz, *Eseuri noi despre intelectul uman,* Cartea a IV-a, cap. 7 și 9. [În citat, Galluppi inversează ordinea capitolelor: propoziția care precede punctele de suspensie este preluată din § 3 care încheie capitolul IX, intitulat *Despre cunoașterea pe care o avem despre existența noastră;* propoziția care le urmează este preluată din § 7 al capitolului VII, *Despre propozițiile numite maxime sau* axiome].

Dar dacă cei doi mari oameni pe care i-am citat pornesc de la faptul conştiinţei şi recunosc realitatea sinelui ca un dat primitiv al conştiinţei însăşi, ei nu fac acelaşi lucru în ceea ce priveşte *ceea ce este în afara mea.* Descartes şi Leibniz / 24 au rămas singuri în univers; şi găsind în ei ideea de infinit, şi în această idee pe cea de existenţă, au stabilit existenţa lui Dumnezeu *a priori* ; şi credeau că Dumnezeu însuşi i-a asigurat de existenţa universului; de aceea am spus că metoda lor de a filosofa era *raţionalismul moderat.*

Pentru conştiinţă, pe care transcendentaliştii o numesc *empirică* , *Eul* apare prin aparenţă; sau mai degrabă, prin existenţa ideală în interiorul ei a *ceva din afara mea.* Acum există trei poziţii de adoptat: una este de a considera Eul conştiinţei ca fiind real în sine; şi *exteriorul meu empiric* ca fiind susţinut de o realitate externă multiplă, care în relaţia sa *cauzală* cu *Eul* produce lumea fenomenală; şi de a considera existenţa în sine a *exteriorului* , de asemenea, ca un dat primitiv al experienţei. Aceasta este poziţia filosofiei *experienţei;* cealaltă este de a admite doar existenţa Eului cu existenţa ideală în interiorul său a universului ca un dat primitiv de fapt; sau de a respinge realitatea *exteriorului cu idealismul* ; sau de a o baza cu Descartes şi Leibniz / 25 pe *un raţionament a priori;* şi aceasta este poziţia Raţionalismului moderat al lui Descartes şi Leibniz. A treia şi ultima opţiune este de a considera dualitatea despre care vorbim, în întregime în ambii termeni ai săi, ca o simplă aparenţă; şi apoi de a pune problema *explicării dualităţii fenomenale a priori* . Aceasta este opţiunea aleasă de toţi filosofii transcendentali, începând cu Kant. Toţi aceşti filosofi sunt de acord în ceea ce priveşte raţionalismul absolut; şi, prin urmare, în a nega faptul că experienţa ne poate oferi existenţe în sine. Toţi sunt de acord asupra necesităţii filosofice a explicării *a priori* a dualităţii fenomenale; diferă doar în modul în care se realizează această explicaţie.

Dacă raţionalismul absolut constă în a porni de la ceea ce este dincolo de orice experienţă, *a porni de la Psihologie este respingător acestei metode.* A porni de la un punct înseamnă, cu siguranţă, a considera acest punct ca principiu al gândirii filosofice , dincolo de care filosofiei nu i se permite să avanseze. A porni de la Psihologie, / 26 dacă nu vrem să ne amăgim, înseamnă a porni de la faptul real, non-fenomenal şi aparent al conştiinţei; înseamnă a porni de la sentimentul de exterior al *sinelui sensibil* ; şi a considera acest sine sensibil sau afectat, de la aparenţa exteriorului în el, ca o realitate în sine. Dar dacă conştiinţa este un fenomen complex, a cărui explicaţie trebuie făcută *a priori* , aşa cum au afirmat cu severitate Kant şi toţi transcendentaliştii , Kant şi toţi transcendentaliştii s-au transportat dincolo de Psihologie.

§ 8.

Existenţa *Eului pur* şi a liberei creaţii a *ceea ce este în afara mea* sau, cum spun şi germanii, a *Non-Eului,* sunt, aşa cum am văzut, cele două puncte cardinale ale idealismului transcendental .

Dar ce este *Sinele pur?* Aici începe să mă chinuie obscuritatea germanică: eu, care nu iubesc nimic altceva decât claritatea şi precizia în discursul filosofic, sunt aici înconjurat de cel mai dens întuneric. Însăşi natura întrebării este aceasta. Voi încerca să compensez obscurităţile, pe care trebuie să le relatez, printr-o traducere a lor în limbajul obişnuit al filosofilor non-transcendentali şi cu câteva observaţii despre cum ar fi putut apărea paradoxurile transcendentale care ne preocupă [19], pornind de la starea anterioară a filosofiei .

«Ce este Eul? Cum ar trebui conceput?»

Gândul este o acţiune, o acţiune care constă în a abstractiza şi a reflecta; în a-ţi devia şi a-ţi întoarce privirea. Întoarce- ţi privirea de la orice, aşadar, şi întoarce-o spre interior; întoarce-o din nou de la sinele tău *empiric* şi particular; dacă acţiunea pe care o exerciţi se întoarce asupra acestei acţiuni însăşi, te-ai fi gândit la *sinele pur, primitiv şi absolut.* Ideea unui gând, care reacţionează astfel asupra sa însuşi, şi ideea de *sine* sunt echivalente una cu cealaltă. Acţionând în acest fel, eul *se postulează pe sine;* iar eul, în esenţă, *nu este altceva decât ceea ce se postulează pe sine* ; aceasta este teza care serveşte drept fundament al *sintezei* [20]. / 28

19 [Aici începe un citat lung din vol. II, pp. 299 și următoarele, din *Histoire com parée a lui Degérando* , care are o importanță decisivă în orientarea - interpretării fichteene a lui Galluppi].

20 *„Teoria științei”,* «Giornale filos.», 1795, numărul al nouălea. [Galluppi relatează corect referința indicată în nota lui Degérando (p. 299, nr. 1). Totuși, în numărul în cauză al revistei *Philosophisches Journal* nu apare nicio contribuție a lui Fichte. El a debutat în revistă în numerele 3 și 4 din același an, cu un eseu dedicat originii limbajului. Prin urmare, este probabil ca «1795» să fie o greșeală de tipar pentru «1797»: de fapt, în numărul al nouălea din acel an, Fichte a publicat primul (și singurul) capitol din lucrarea sa *Versuch einer neuen Darstellung der Wi.s.sen.schaft.slehre,* traducere italiană în G. Di

Dar care este principiul şi cauza acestei acţiuni? - O nouă întrebare care trebuie rezolvată.

Această acţiune foarte importantă, prin care filosoful pur şi transcendental îşi întemeiază ştiinţa, este liberă, absolut liberă, spontană. Nu este nevoie să se caute un alt principiu pentru ea, întrucât îşi are principiul în [21]sine .

Această *autonomie,* sau autoritate asupra sinelui, pe care Kant a plasat-o în fruntea raţiunii sale practice, devine astfel în acelaşi timp fundamentul raţiunii pure; ea uneşte cele două teorii pe care Kant le distinsese. Orice ştiinţă începe cu un act arbitrar. Acest act postulează sinele ; şi aici începe existenţa sinelui. El este creatorul independent al existenţei în acelaşi timp cu al ştiinţei şi, după ce a anihilat tot restul, se află în sânul infinitului, ca un fel de divinitate [22].

Domnul Degérando, după ce a relatat / 29 articolul pe care tocmai l-am transcris, adaugă într-o notă de subsol: «Fichte caută de la filosof, pentru a se ridica la primul act liber şi creator, un anumit *simţ transcendental,* a cărui privaţiune este absolut ireparabilă. Reinhold, care adesea îl luptă şi uneori îşi bate joc de vechiul său prieten, spune că este absolut lipsit de ea şi că această nenorocire îi va fi comună lui şi multor altora [23]. ”

Tommaso, *Saggio di una nuova es-posizione della dottrina della scienza . Primul capitol,* anexă la Id., *Doctrina științei și geneza filosofiei istoriei la Fichte timpuriu,* Japadre, L'Aquila 1986, pp. 157-166].

21 „Jurnal filozofic”, vol. V, n. 4 [1797. Degérando precizează (op. cit., p. 300, nota 1) că trimiterea este la p. 320 din *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre,* corespunzătoare pp. 35-36 ale traducerii italiene (*Prima și a doua introducere la doctrina științei,* editată de C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1999; pentru ediția critică a textelor originale, vezi J.G. Fichte, *Gesamtausage der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* editată de R. Lauth *și alții,* Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962-2012, seria I, vol. 4, pp. 167-281].

22 [Degérando, *Histoire comparée* cit., voi. II, p. 319-320].

23 [Ibidem, p. 300, nota 2].

Dar să continuăm să vorbim despre sinele *pur* [24].

, pentru a se întoarce împreună cu Fichte la primul act al spiritului , la acel prim act creator perfect liber şi omnipotent, a dat o nouă dezvoltare *sistemului idealismului transcendental* [2-7 .]"

„E clar (spune el)"[25] [26]că spiritul nu poate fi conştient de acţiunea sa ca atare decât în măsura în care se ridică deasupra a tot ceea ce este *obiectiv.* Dar izolându-se de orice alt obiect, spiritul nu se găseşte decât pe sine. Or, această acţiune, prin care spiritul / 30 se detaşează de orice obiect, nu poate fi explicată decât prin determinarea pe care spiritul şi-o dă sieşi. Spiritul se determină pe sine să acţioneze în acest fel; şi, determinându -se pe sine, acţionează.

Acesta este un impuls pe care spiritul şi-l dă sieşi, pentru a se ridica deasupra finitului, şi apoi se contemplă pe sine doar în acest *absolut pozitiv,* care supravieţuieşte.

Această determinare pe care spiritul şi-o dă se numeşte *voinţă.* Spiritul *voieşte* şi este *liber.* Voinţei sale nu i se poate da niciun fundament , deoarece această acţiune este *voinţă* , tocmai pentru că este îndeplinită în mod absolut.

În timp ce spiritul anihilează pentru el, prin această acţiune, tot ce este obiectiv, nu-i rămâne nimic altceva decât *forma pură a voinţei*

24 [Cu această propoziție, în realitate, Galluppi trece de la Fichte la Schelling, urmărind îndeaproape reconstrucția lui Degérando].

25 [În textul francez, după cum însuși Galluppi subliniază mai târziu, - următorul pasaj este plasat într-o notă. Este un fragment lung din *All gemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur a lui Schelling* , pe care Degérando l-a tradus în franceză și Galluppi a reprodus la rândul său în italiană. Textul a apărut anonim în «Philosophisches Journal» în mai multe tranșe, între noiembrie 1796 și iulie 1798. Pentru ediția critică a textului lui Schelling, vezi *Die Allgemeine Übersicht* (= *Abhandlungen zur Er läuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre),* în Wessenschaftslehre, 2.1809l . *Historisch-kritische Ausgabe,* Reihe I: Werke, Bd. 4, Frommann-Holzboog, Stuttgart-BadCannstatt 1988, p. 57-190; şi. ea. *Critică și idealism. Ras marchează generalitatea literaturii filosofice celei mai recente,* editată de C. Tatasciore, Laterza, Roma-Bari 1996.

26 „Jurnal filosofic", vol. VI, nr. 4, p. 200 s.

sale, care de acum înainte devine legea eternă a acţiunii sale.

Spiritul nu dobândeşte conştiinţa acţiunii sale decât prin voinţă singură, iar actul voinţei în general este prima condiţie a conştiinţei / 31 despre sine. Or, tocmai această acţiune este ceea ce uneşte filosofia teoretică cu filosofia practică. Nicio altă bază nu poate fi dată acestei acţiuni; *deoarece*

10 *Spiritul nu există decât pentru că vrea:* şi se cunoaşte pe sine doar pentru că se determină. Nu ne putem ridica deasupra acestei acţiuni şi de aceea este considerat pe bună dreptate principiul oricărei filozofii [27]. Să aducem claritate şi critică filosofică pasajelor transcrise. Fie că filosoful se ridică la ceruri, fie că coboară în abis , el nu poate ieşi niciodată din natura umană. Sistemul cu care ne ocupăm este o serie de abstracţiuni: abstracţiunile presupun singularul şi concretul; iar filosoful este în mod necesar indus de legea esenţială a spiritului uman să pornească de la singular şi concret. Aripile abstracţiunii sunt similare cu aripile păsărilor: acestea nu pot, fără ajutorul aerului atmosferic, să ridice păsările sus deasupra pământului . Filosofii pot, / 32 este adevărat, să nu observe şi să nu mărturisească că în speculaţiile lor au pornit de la singular şi concret; dar, în ciuda acestei pretenţii a lor,

11 Faptul despre care vorbesc rămâne incontestabil. Pentru a înţelege idealismul transcendental, aşadar, am pornit de la conştiinţa empirică: am urmat procesele de abstractizare până la vârful lor; astfel am crezut că i-am recunoscut generarea şi l-am înţeles: astfel am crezut, de asemenea, că am recunoscut atât contradicţiile pe care le conţine în sine, cât şi cauzele acestor contradicţii. Există o analiză a erorilor, aşa cum există o analiză a adevărurilor. Prima este la fel de utilă filosofului ca şi a doua. Eroarea este, pentru mintea umană, unul dintre mijloacele analitice de a înţelege adevărul. Prin acest mijloc, cred că am completat lipsa din mine a acelui simţ transcendental *de care Fichte* are nevoie pentru

27 Degérando, *Histoire comparée* cit., vol. 2, p. 303, nota 1. [Traducerea din Schelling se încheie, în textul francez, la p. 305].

a fi înţeles; şi astfel am adus lumină şi claritate în întunericul pământului . / 33

Făcând asta, cred că am urmat legea *metodei socratice* , care este să mă înţeleg pe mine încercând să-i înţeleg pe ceilalţi.

Fichte, aşa cum am văzut, 1. a anihilat obiectul; 2. a anihilat *pasivitatea* subiectului; adică a făcut să dispară elementul senzaţiei din mintea umană . Astfel, în idealismul său, *rămâne doar activitatea subiectului.* Această activitate a subiectului se manifestă în actul intelectual al judecăţii. Acest act se desfăşoară prin intermediul unei abstracţiuni şi al unei reflecţii. Acest act este în acelaşi timp un act voluntar şi liber: mintea umană meditează în judecată, pentru că vrea să mediteze. Îndepărtaţi *Subiectivul* şi păstraţi forma în astfel de acţiuni şi veţi avea Eul pur al lui Fichte cu dezvoltarea lui Schelling. Nu putem trece dincolo de *voinţă ;* căci în idealismul despre care vorbim, nu putem ieşi din *Eu* . Întrucât voinţa este apogeul şi sursa oricărei activităţi a sinelui şi este sursa judecăţii, nu vom mai fi surprinşi să auzim această / 34 propoziţie paradoxală: *Sinele se postulează sau se creează pe sine printr-un act liber* .

Dar acest lucru necesită o dezvoltare mai amplă.

§ 9.

În explicarea filosofică a lucrurilor, este necesar să se distingă *ordinea metafizică sau reală* de *ordinea logică,* prin care procedează mintea, pentru a o înţelege pe prima. Aceste două ordini nu sunt întotdeauna identice: adesea ceea ce este primul termen al lanţului în ordinea logică este ultimul termen în ordinea metafizică sau reală. Cauza în ordinea metafizică este anterioară efectului; dar adesea pornim de la efect pentru a înţelege cauza şi, prin urmare, în acest caz, efectul care ocupă primul loc în ordinea logică ocupă ultimul în ordinea metafizică şi reală. Eroarea de a confunda aceste două ordini ar fi similară cu cea în care ar cădea un filosof care, raţionând în felul următor: Există mişcare, prin urmare trebuie să existe o forţă motrice; ar concluziona din acest raţionament că mişcarea este anterioară forţei motrice; ar fi, de asemenea, similară cu cea a unui filosof care, raţionând în felul următor: *Există o lume* ordonată *; prin*

urmare trebuie să existe un ordonator; Din acest raţionament ar concluziona că lumea ordonată exista înainte de organizator; ar confunda astfel ordinea logică a gândirii noastre cu ordinea reală sau metafizică a lucrurilor.

Atât Fichte, cât şi Schelling, în pasajele lor transcrise, confundă aceste două ordine. Gândirea, spune primul, este o acţiune, o - acţiune care constă în a abstractiza şi a reflecta, în a devia şi a întoarce privirea minţii. Să ne oprim aici. Actul de a abstractiza presupune în mod necesar un obiect de la care se porneşte: *a abstractiza* înseamnă *a separa, a diviza;* dar a diviza presupune divizibilul; în consecinţă, presupune un obiect asupra căruia se exercită acţiunea de abstractizare. Dar acest lucru este contrar doctrinei acestui filosof, care, postulând *eul pur* , a anihilat toate obiectele: acest lucru este contrar gândirii pure; prin urmare, acţiunea *eului pur* , a gândirii pure, nu poate consta în a abstractiza.

Dar aici este neînţelegerea. Întoarce-ţi privirea, spune Fichte, de la orice, / 36 chiar şi de la Sinele tău empiric şi particular, astfel încât acţiunea pe care o exerciţi să se întoarcă asupra sa însăşi; te-ai fi gândit la *Sinele pur, primitiv, absolut.* Dar fii atent, te rog: există o neînţelegere aici: când spunem, *întoarce-ţi privirea,* vorbim cu filosofi; şi ni se porunceşte o abstracţie, pentru a concepe acţiunea pură a gândirii. Dar este o greşeală să confund procesul abstracţiei mele cu gândirea pură, pe care trebuie să mă facă să o concep. Gândirea pură, neavând niciun obiect asupra căruia să poată opera, cu siguranţă nu poate consta în a abstractiza. Fichte confundă, aşadar, aici ordinea logică cu ordinea metafizică.

Dar ce vom spune despre această retragere a gândirii asupra ei înşişi, a reflecţiei? Să urmăm metoda noastră şi să observăm unde ne duce. Toate operaţiunile inteligenţei noastre se reduc la două: divizarea şi compunerea, analiza şi sinteza. Fichte este forţat, fără să o observe şi fără să vrea , să-şi ia punctul de plecare, pentru a se ridica la *înălţimea transcendentală,* din acest fapt al conştiinţei. / 37 El pleacă de la actul judecăţii: judecata este imposibilă fără abstracţie; este necesar mai întâi să separăm modificarea de subiect pentru a o

putea atribui ulterior subiectului însuşi. Orice acţiune trebuie să aibă un termen; iar acest termen este actul. Termenul abstracţiei este o *noţiune abstractă:* această abstracţie conţine şi obiectul în măsura în care este gândit de abstracţie. Mintea, după ce a abstracţionat modificarea din subiect, trebuie să o readucă la ea. Pentru a avea abstractul, trebuie să pornească de la concret; iar pentru a forma o judecată, trebuie să readucă abstractul la concret. Aşa se manifestă reflecţia asupra conştiinţei empirice în judecată. Să vedem cum trebuie să se fi manifestat în abstracţiile lui Fichte.

În gândirea pură, el nu putea vedea concretul: acesta fusese anihilat; în gândirea pură, el nu putea vedea niciun obiect; prin urmare, *abstracând* , pierdea din vedere termenul de la care se porneşte şi ceea ce se ajunge. Concluzia era că, în reflecţie, nu putea discerne o întoarcere a gândirii la concretul la care duce, / 38, iar abstractul este reunit; între timp , reflecţia, ca acţiune a gândirii, rămânea pentru el; şi, nevăzând nimic pe care să se poată desfăşura această acţiune, Fichte a fost nevoit să spună că acţiunea gândirii se întoarce asupra ei înseşi. Acesta mi se pare a fi modul în care a fost generată doctrina acestui filosof despre gândirea pură.

Observ că suntem conştienţi de actul de abstractizare; că această conştientizare poate şi chiar devine *reflecţie* atunci când ne angajăm în acest act de abstractizare; dar în acest caz nu actul de abstractizare este cel care se întoarce asupra sa; mai degrabă, devine obiectul meditaţiei, iar punctul final al acestui act meditativ este conceptul *sau* noţiunea de abstractizare; şi în acest fel, conform filosofiei - experienţei, dobândim noţiuni despre diferitele facultăţi ale minţii. Dar Fichte nu ne-a oferit nicio noţiune despre primul act al gândirii; şi, prin urmare, nu ne-a făcut conştienţi de obiectul asupra căruia poate opera reflecţia.

§ 10.

Să ne întoarcem la conştiinţa noastră empirică şi la faptele pe care ni

le prezintă. Am văzut cum Fichte, prin intermediul abstracţiei , pornind de la faptele de abstracţie şi reflecţie pe care conştiinţa ni le arată în judecată, s-a ridicat la conceptul la care credea că a ajuns despre gândirea *pură* şi despre sinele *pur* şi primitiv. Dar conştiinţa însăşi ne arată că acţiunile de abstracţie şi reflecţie sunt comandate liber de voinţă. Această dependenţă a celor două facultăţi despre care vorbim de voinţa noastră este un fapt incontestabil. Acesta este motivul pentru care Fichte, după ce a plasat *sinele pur şi primitiv* în acţiunile de abstracţie şi reflecţie, deposedat de toate individualităţile şi determinările cu care sunt îmbrăcate în starea individuală în care conştiinţa empirică le percepe , a fost nevoit să caute principiul acestei gândiri pure şi să-şi adreseze această întrebare: *Cine postulează sinele?* Şi acesta este şi motivul pentru care a făcut ca actul creator al eului să constea într-un act spontan şi absolut liber. Aşa a fost forţat acest filosof de legea spiritului uman să se ridice la actul liber, cu care *eul se postulează* sau *se creează pe sine,* [pornind] de la faptul dependenţei actelor meditative de voinţă, pe care ne-o arată conştiinţa empirică. De aceea nu ar trebui să ne surprindă atât de mult acel *eu , care se creează pe sine cu o voinţă liberă.*

Nu principiul cauzalităţii l-a condus pe Fichte la acest rezultat; ci forţa abstracţiei l-a purtat atât de sus încât a pierdut din vedere terenul de la care plecase. De asemenea, prejudecata sa era că totul în filosofie trebuia să derive dintr-un singur principiu şi, în consecinţă, din activitatea subiectului: ca o consecinţă a acestei prejudecăţi, el nu putea ieşi în afara sinelui pentru a găsi originea însăşi a activităţii care o constituie.

În pasajul citat de Schelling, ordinea logică, procesul de abstractizare al filosofului, se confundă în mod evident cu ordinea metafizică a existenţelor, pe care acesta trebuie să o explice. Mintea, spune el, nu poate fi conştientă de acţiunea sa ca atare decât în măsura în care se ridică deasupra a tot ceea ce este *obiectiv.* Acum, izolându-se de orice obiect, mintea se găseşte doar pe sine. Dar dacă obiectul nu există încă, această izolare a minţii de orice obiect nu poate avea loc în ordinea metafizică a existenţei. Ea are loc, mai

degrabă, în procesul de abstractizare al filosofului, care este forţat să pornească de la concret şi empiric pentru a ajunge la *pur* .

Determinarea spiritului, continuă Schelling, este un salt pe care spiritul îl dă sieşi pentru a se ridica deasupra finitului. El anihilează pentru sine tot ce este finit; şi apoi se contemplă pe sine doar în acest absolut pozitiv care supravieţuieşte. Spiritul există doar pentru că vrea; şi numai pentru că vrea. Dar dacă sursa oricărei realităţi este în existenţa spiritului; şi dacă finitul şi obiectul există doar pentru spirit;
10 Spiritul nu anihilează niciun obiect; nu se ridică deasupra finitului; şi într-adevăr, dacă pentru a exista ar trebui să anihileze obiectele şi să se ridice deasupra finitului , ar trebui să acţioneze înainte de a exista şi, în consecinţă, să existe înainte de a exista. Nu spiritul însuşi anihilează obiectele; nici măcar spiritul nu se ridică deasupra finitului; ci este abstracţiunea filosofului, este abstracţiunea lui Fichte şi Schelling, care, excluzând obiectele, crede că le anihilează; iar aceşti filosofi confundă această anihilare a abstracţiunii cu anihilarea produsă de subiectul pur. Este aceeaşi abstracţiune care, excluzând finitul, se ridică la infinit. Nu spiritul însuşi se constituie infinit prin anihilarea finitului.

În ordinea metafizică, *voinţa* în forma sa pură, conform idealismului pe care îl examinăm, este prima verigă a lanţului; dar în ordinea logică, şi prin urmare a abstracţiei celor doi filozofi citaţi , voinţa în forma sa pură este ultima.

În ordinea reală a acestui idealism, obiectul, finitul, este ultimul - termen al lanţului; în procesul de abstractizare, el este
11 primul mandat.

§ 11-

Avem conştiinţa sinelui *afectată* de aparenţa *unui exterior*. Dar ce este acest *sine* în sine şi cum există el? Care este, cu alte cuvinte, esenţa sufletului uman? Ştim că este subiectul gândurilor noastre şi al

tuturor modificărilor noastre: această noţiune vagă de subiect este cea pe care ne este permis să o avem despre el. Aşa cum a şti că un anumit efect are o cauză nu înseamnă cu siguranţă să ai o noţiune determinată despre această cauză, tot aşa a şti că o anumită modificare este inerentă unui subiect nu înseamnă să ai o noţiune determinată despre acest subiect. Cartezienii nu erau mulţumiţi cu această noţiune indeterminată a sufletului, considerat în sine: ei doreau una determinată: ei nu învăţau că acest subiect nu este altceva decât *un gând constant.* Dar ei considerau acest gând constant ca *un gând despre ceva:* recunoşteau că este imposibil să gândeşti şi să nu gândeşti nimic. Să ascultăm un ilustru cartesian: „Aşa cum este evident că gândesc, este evident şi că gândesc la ceva, adică că ştiu şi că percep ceva; pentru că gândirea este în esenţă aceasta. *Şi astfel, din moment ce nu poate exista gândire sau cunoaştere fără un obiect cunoscut, nu mă pot întreba motivul pentru care gândesc la ceva, la fel cum nu mă pot întreba de ce gândesc, din moment ce este imposibil să gândeşti fără să gândeşti la ceva."*

Schimbările care se produc în substanţele simple nu le fac să fie altceva decât ceea ce erau; ci doar să fie într-un mod diferit de cel în care erau. Şi tocmai aceasta este ceea ce trebuie să distingă lucrurile sau substanţele de modurile sau manierele de a fi, care pot fi numite şi *modificări.* Dar, întrucât modificările adevărate nu pot fi concepute fără substanţa din care sunt modificări, *dacă natura mea este să gândesc* şi întrucât pot, fără a-mi schimba natura, să gândesc la lucruri diferite, este necesar ca aceste gânduri diferite să nu fie altceva decât *modificări diferite ale gândului care îmi formează natura. Poate că există în mine un gând* / 45 *care nu se schimbă deloc şi care ar putea fi luat drept esenţa sufletului meu.* Găsesc două care ar putea fi luate ca atare: *gândul fiinţei universale şi gândul pe care sufletul îl are despre sine;* căci se pare că ambele se găsesc în toate celelalte gânduri. Cel al fiinţei universale, deoarece conţine întreaga idee de a fi, sufletul nostru neştiind nimic decât sub noţiunea de a fi, sau posibil, sau existent. Şi gândul pe care sufletul nostru îl are despre sine; „întrucât, orice ştiu, ştiu că ştiu, prin intermediul unei anumite reflecţii virtuale,

care însoţeşte toate gândurile mele [28]. ”

Pe baza acestui raţionament al ilustrului scriitor pe care l-am citat, prezint următoarele observaţii. El spune: 1. *Nu poate exista gândire fără un gând obiectual; căci a gândi şi a nu gândi ceva este o contradicţie evidentă.* Accept această propoziţie. Îmi este evidentă. El spune: 2. *Conştiinţa de mine însumi însoţeşte în mod necesar fiecare gând al meu; căci tot ceea ce ştiu, ştiu că ştiu* . Accept şi această a doua propoziţie. El spune: 3. *Gândul constant, care constituie natura mea sau fiinţa mea, poate fi gândul fiinţei universale.* În ceea ce priveşte această a treia propoziţie, îi dau *datul neconsumat de logicieni.* Mărturisesc că sunt ignorant în ceea ce priveşte esenţa Sufletului: prin urmare, nu ştiu în ce constă constanta constitutivă a fiinţei mele . *Fiinţa mea* este un dat primitiv al conştiinţei mele; dar conştiinţa mea nu-mi dezvăluie într-un mod determinat în ce constă fiinţa mea.

Însă, întrucât gândul constant, care constituie natura mea, este gândul fiinţei universale, acest gând va fi însoţit şi de conştiinţa ei. Nu văd nicio contradicţie aici. Conştiinţa are ca obiect gândul fiinţei universale: gândul fiinţei universale are ca obiect fiinţa universală: fiecare dintre aceste două gânduri constante îşi are obiectul: avem două gânduri şi două obiecte şi nu avem niciun gând fără obiect. Acelaşi lucru trebuie spus şi despre spontaneitatea gândirii, pe care domnul Cousin o postulează: Nu văd în această spontaneitate gând fără obiect: ea constă în intuiţia directă, dar confuză , a realităţii; şi este însoţită de conştiinţă involuntară şi nereflectată.

Dar ce este gândirea fără obiect? Şi de ce , s-ar putea întreba cineva, credeţi că este imposibilă? Gândirea fără obiect este un universal; iar singurul universal existent este o imposibilitate intrinsecă. Dacă puneţi *gândul despre*
A, *gândul despre B, gândul despre C* etc., în aceste gânduri individuale vom avea *identicul* şi *diferitul:* diferitele sunt A,

28 Arnauld, *De idei adevărate şi false,* cap. II. [Cf. Antoine Arnauld (1612-1694), *Des vraies et des fausses idées,* Fayard, Paris 1986 (reproducerea - textului original din 1683); și ediția critică, editată de Denis Moreau , *Des vraies et des fausses idées,* Vrin, Paris 2011].

B, C: Identicitatea este gândirea. Dar identicul, pe care mintea îl vede în indivizi, constituie specia; iar specia este un universal al logicii. Prin urmare, nu poate exista. A vedea , / 48, fără a vedea nimic, înseamnă a vedea şi a nu vedea în acelaşi timp: nu este oare a pierde din vedere toate obiectele ca şi cum ai fi orb? Şi se poate spune despre un orb că, deşi nu vede niciun obiect, vederea este totuşi în el? A nu cunoaşte niciun obiect este ca şi cum a nu vedea niciun obiect; şi aşa cum a nu vedea niciun obiect este orbire absolută, tot aşa a nu cunoaşte niciun obiect este ignoranţă absolută, este privarea absolută de orice cunoaştere, de orice gândire. Natura lucrurilor relative este că sunt în esenţă legate de alte lucruri. Un munte fără vale este o absurditate. *A face fără a face ceva* este o absurditate. Fichte a făcut astfel o abstracţie concepând gândirea ca fiind vagă, indeterminată , fără obiect: a dat realitate acestei abstracţiuni şi astfel a postulat *Eul pur* .

Voinţele noastre în conştiinţa empirică sunt voinţe pentru anumite obiecte specifice: acestea sunt *voinţa A, voinţa B, voinţa C* etc.: indiferent de obiectele dorite, avem noţiunea abstractă şi nedeterminată de *voinţă.* / 49 Mai mult, în conştiinţa empirică, voinţele noastre par a fi precedate de cunoaşterea obiectelor dorite: mai întâi cunoaştem obiectul, apoi îl vrem. Dar când obiectul dorit este abstractizat din conceptul de *voinţă , orice relaţie dintre cunoaştere şi voinţă dispare. Autonomia lui Fichte* , dezvoltată în lucrarea transcrisă de Schelling, este, prin urmare, un universal al logicii, un abstract devenit realitate.

§ 12.

Fichte a scris o lucrare intitulată *„Destinaţia omului"*. A împărţit-o în trei părţi: prima se intitulează *„Îndoiala "* , a doua *„Ştiinţa"* şi a treia *„Credinţa "*. A doua este un dialog între un spirit care doreşte să instruiască sinele chinuit de îndoială şi care caută cunoaşterea şi sinele însuşi, care doreşte să fie instruit. Iată ce găsesc în acest dialog

referitor la *sinele pur.* Spiritul întreabă sinele: *„Cine eşti? "*. Sinele răspunde astfel: „Pentru a răspunde la întrebarea ta în sensul cel mai general, îţi voi spune: *Eu sunt Eu: Eu însumi. "*

Spiritul. Nu voi cere mai mult. Dar ce vrei să spui când spui „eu"? Care este esenţa acestei idei?

Eu. Vă pot spune asta prin intermediul opoziţiilor. Lucrul trebuie să fie distinct de cel care cunoaşte lucrul. *Eu sunt Eu* , cel care ştie, eu sunt doar una cu el. Aici, în adevăr, se pune o întrebare: Cum poate fi posibilă o cunoaştere a lucrului, în timp ce lucrul este ignorant de sine însuşi? Cum pot eu, care nu sunt deloc lucrul, care nu sunt o modificare a lucrului; din moment ce modificările lucrului pot apărea doar în cercul existenţei lucrului, nu în cercul propriei mele existenţe; cum, am spus, pot fi conştient de lucru? Prin ce mijloace ajunge lucrul la mine? Unde este legătura dintre mine, subiectul care ştie, şi obiectul pe care îl cunosc, lucrul? Din moment ce, dimpotrivă, ceea ce ştiu sunt eu însumi, nu există loc pentru niciuna dintre aceste dificultăţi. *Mă cunosc pe mine însumi doar pentru că sunt o fiinţă inteligentă.* Ştiu *ce sunt pentru că sunt* ceea ce ştiu imediat că este, îl ştiu doar pentru că îl ştiu . Nu am nevoie de o legătură străină între subiect şi obiect: propria mea natură este această conexiune; eu sunt cel care sunt atât subiect, cât şi obiect. *Acum, această subiectivitate obiectivă, această obiectivitate subiectivă, această identitate a obiectului ştiinţei cu posesorul ştiinţei este tocmai ceea ce înţeleg prin această expresie „eu* [29]*"*.

Ideea sinelui, care se percepe doar pe sine şi în care nimic *extern nu*

29 *Destination de l'homme,* traducere franceză de Barchou de Penhoen, Paulin, Paris 1832, pp. 160 și urm. [Pentru o ediție italiană modernă, vezi *La destino dell'uomo,* traducere italiană de R. Cantoni, editată de C. Cesa, în *Fichte,* vol. II, „I classici del pensiero", Mondadori, Milano 2009, pp. 193-328; pasajul citat în text este la p. 246. Galluppi traduce corect versiunea franceză, care diferă însă semnificativ de original în ultima propoziție, care în ediția italiană citată sună astfel: «Eu sunt subiect și obiect: și acest subiect - obiectivitate, această întoarcere a cunoașterii în sine, este ceea ce desemnez cu conceptul Eu, dacă este adevărat că cu el gândesc ceva determinat». Ediția critică a *Bestimmung des Menschen* se găseşte în JG Fichte, *Gesamtausgabe* cit., I, 6, pp. 145-312].

apare, fusese prezentă în filosofie înainte de naşterea criticii. Se regăseşte în ideologia franceză. Aceasta din urmă a propus soluţia la următoarea problemă: Cum ajunge sufletul, care are doar senzaţii, care sunt modificările sale interne şi care, prin urmare, nu poate - dezvălui nimic extern, să cunoască un exterior? Condillac, în *Tratatul său despre senzaţii, a abordat* soluţia acestei probleme; şi a pornit de la *sine* , care se percepe doar pe sine. *Eul lui Condillac* , afectat

Din senzaţia mirosului, a sunetului, a culorii, el crede acest miros, acest sunet, această culoare: nu are nicio idee de întindere, nici de corp. El este atât subiect, cât şi obiect. Concluzia acestui tratat este că Sufletul, chiar şi după apariţia exteriorului , nu se percepe decât pe sine însuşi. Nu este inutil să transcriem aici următoarele trăsături: „Ce sunt eu şi ce am fost? Ce sunt aceste sunete, aceste mirosuri, aceste culori, pe care le-am luat succesiv drept felurile mele de a fi şi pe care obiectele par astăzi să mi le ia? Ce este această extensie, pe care o descopăr în mine şi dincolo fără limite? Nu ar putea fi toate aceste lucruri altceva decât moduri diferite de a mă simţi? Înainte ca vederea să-mi fie redată, spaţiul cerului îmi era necunoscut (adică înainte să fi învăţat să văd în exterior). Înainte de a avea folosul membrelor mele, nu ştiam că există ceva în afara mea. Ce spun? Nu ştiam că sunt extins! Nu eram atunci decât un punct redus la o - senzaţie uniformă. Ce este, aşadar, acea serie de sentimente care m-a făcut ceea ce sunt şi poate a creat ceea ce, relativ la mine, este ceea ce mă înconjoară? Dar sunt simultan mai multe moduri. Obişnuit să le observ pe măsură ce se succed , le observ şi pe măsură ce le experimentez împreună, iar existenţa mea mi se pare că se multiplică în acelaşi timp. Îmi pun mâinile pe mine, le pun pe ceea ce mă înconjoară" mie, şi imediat o nouă senzaţie pare să dea substanţă tuturor modurilor mele de a fi. Totul capătă soliditate sub mâinile mele... mi se pare că numai eu am dreptul să exist; şi că tot ceea ce întâlnesc, formându-se în detrimentul fiinţei mele, mi se face cunoscut doar pentru a mă reduce la limite din ce în ce mai înguste. Din acest moment mi se pare / 54 că modurile mele de a fi încetează să-mi aparţină: *le fac colecţii în afara mea: formez toate obiectele de care iau cunoştinţă.*

Dacă, aşadar, statuia are senzaţia atingerii, ce percepe ea în afară de propriile modificări? Atingerea nu este, aşadar, mai credibilă decât celelalte simţuri; şi, din moment ce se recunoaşte că sunetele, gusturile, mirosurile şi culorile nu există în obiecte, este, de asemenea, posibil ca nici extensia să nu fi existat. Eu mă văd doar pe

mine însumi, pentru că nu văd decât felul meu de a fi [30].

Să ne oprim o clipă: nu există nicio contradicţie în a afirma că senzaţia de *soliditate* sau *rezistenţă* produce sentimentul a ceva extern; şi în a afirma, în acelaşi timp, că aceeaşi senzaţie nu dovedeşte realitatea a ceva extern. Ştim că idealismul vulgar nu neagă dependenţa reciprocă / 55 a fenomenelor sau aparenţelor în mintea noastră: nu este, prin urmare, respingător, conform acestui sistem, ca senzaţia de soliditate să fie urmată de apariţia organului mâinii; şi de apariţia altui lucru în acelaşi timp.

Există, totuşi, o diferenţă esenţială între sinele *fără exteriorul* ideologiei şi sinele *pur al* idealismului transcendental . Primul este concentrat şi complet identificat cu senzaţia; cel de-al doilea nu are încă senzaţii; ci este o activitate pură.

§ 13.

Dar să continuăm să introducem doctrina lui Fichte despre *sinele pur*. Sinele, tocmai a spus acest filosof, este ceea ce se cunoaşte pe sine; dar

Sunt surprins să citesc ce urmează imediat : „I. Orice conştiinţă este posibilă numai sub condiţia de a vedea subiectul care este conştient şi obiectul de care este conştient ca fiind distincte unul de celălalt. Nu pot concepe conştiinţa fără această condiţie. În realitate, când mi-am apărut, am apărut simultan ca subiect şi obiect; dar în acest caz, subiectul şi obiectul au fost imediat unite."

Spirit. Eşti conştient de momentul în care această unitate de neînţeles s-a rupt în două?

30 *Tratat despre senzaţii, Partea a IV* - a, cap. VIII şi cap. V. [*Tratatul simţurilor* a fost publicat în 1754 şi se află acum în *Operele filozofice ale lui Condillac* , editate de Georges Le Roy , vol. 1, PUF, Paris 1947; trad. ita. editată de P. Salvucci, Laterza, Roma-Bari]

Eu. Nu, pentru că tocmai această rupere este ceea ce face posibilă conştiinţa mea; *însăşi conştiinţa mea* este, ca să spunem aşa, ceea ce se întâmplă să fie rupă. Acum, dincolo de conştiinţa mea nu există deloc conştiinţă.

Spirit . În momentul în care devii conştient de tine însuţi, ceea ce găseşti în mod necesar în tine este unitatea primitivă ruptă ca şi cum ar fi în două bucăţi. Aceasta este ceea ce constituie fiinţa ta.

Eu. E adevărat.

Spirit. Şi de ce?

Eu. Sunt o inteligenţă: îmi aparţine, prin urmare, să am conştiinţă. Dar, întrucât condiţia, *precum şi rezultatul oricărei conştiinţe,* este ca unitatea primitivă să fie ruptă, această ruptură trebuie să-şi aibă raţiunea în propria mea natură. [...] / 57 *Spirit.* Ştiu *că nu eşti conştient de activitatea ta intelectuală, atâta timp cât ea persistă în acea unitate, în acea identitate cu ea însăşi, care începe cu tine, este fundamentul fiinţei tale şi nu ar putea fi anihilată fără propria ta anihilare* . Dar eşti conştient de această activitate, atâta timp cât, locuind identică cu ea însăşi în adâncul esenţei sale intime, este supusă, ca să spunem aşa, la suprafaţa sa anumitor modificări accidentale, atunci când trece de la un mod de a fi la altul [31].

Pasajele pe care le-am transcris prezintă câteva contradicţii evidente în doctrina lui Fichte despre eul *pur : 1. Eul pur este ceea ce se cunoaşte pe sine.* Aceasta este echivalentă cu a spune că conştiinţa de sine este esenţială; şi, prin urmare, inseparabilă de mine. Între timp, se adaugă că conştiinţa este imposibilă fără distincţia dintre subiect şi obiect, ceea ce este echivalent cu a spune fără apariţia exteriorului în *mine* . Aceasta este echivalentă cu a spune că nicio altă conştiinţă nu este posibilă în afară de cea a mie, în care există apariţia exteriorului: aceasta este echivalentă cu a spune că nicio altă conştiinţă nu este posibilă decât *conştiinţa empirică.* Eul pur este în esenţă ceea ce este conştient de sine; dar nicio altă conştiinţă nu este posibilă în afară de conştiinţa *mie* empiric. Eul pur este, prin urmare, ceea ce este

31 *Destinul omului* cit., p. 162 p. [ed. cit., resp. pp. 246–247 și p. 248].

simultan conştient de sine şi ceea ce nu este conştient de sine: 2. *Conştiinţa nu este posibilă fără a fi ruptă.* Nu se poate concepe ruptura conştiinţei fără a plasa integritatea conştiinţei înaintea rupturii: doar ceea ce este întreg şi nu este rupt este rupt. Dar a plasa integritatea conştiinţei înaintea rupturii sale înseamnă a plasa existenţa conştiinţei înaintea rupturii; iar plasarea rupturii drept condiţie a conştiinţei înseamnă negarea existenţei sale înainte de ruptură. Prin urmare, conştiinţa este anterioară rupturii, atât existentă, cât şi inexistentă. Mai mult, aceşti termeni / 59 de *suprafaţă* şi *profunzime* sunt luaţi în sensul lor propriu, sau în sensul lor figurat şi metaforic: dacă sunt luaţi în sensul lor propriu, activitatea despre care se vorbeşte nu este *una* , ci un *multiplu extins* ; dacă sunt luaţi figurat, nu au niciun sens atunci când sunt transportaţi în sensul lor propriu. Buhle nu poate şterge complet din mintea mea dovezile - contradicţiilor pe care le-am observat: „Cum poate Eul să fixeze şi să se opună simultan în sine, fără a distruge identitatea conştiinţei , adică a eu-lui însuşi? Această problemă poate fi rezolvată doar prin raţionament sofistic... este necesară o acţiune a eu-lui, care face posibilă opoziţia eu- *lui* şi a *Non-eu-lui* în mine, fără ca Eul însuşi să fie distrus. Dar *realitatea* şi *negaţia nu pot,* fără a se distruge reciproc, să se opună una celeilalte, în acelaşi subiect, decât atunci când se limitează reciproc. A limita înseamnă a distruge, nu în întregime, ci parţial, o realitate prin negaţie. Prin urmare, ideea de limite conduce / 60 mai departe la caracterul divizibilităţii în mine. Fiecare divizibil este o *cuantă:* trebuie, prin urmare, să existe în *mine* o *cuantă divizibilă* , astfel încât să existe ceva în *mine* care poate fi în egală măsură fixat şi distrus, fără ca Eul însuşi să fie distrus. Acest *Eu divizibil* este în esenţă diferit de *Eul absolut.* Nimic altceva nu se poate spune despre acesta din urmă decât că *este. Este realitate pură;* este totuşi singura realitate care cuprinde totul: nu are atribute, ci este baza tuturor atributelor; este *ceva indeterminat,* care nu poate fi definit altfel. Aşa cum *absolutul* este, de asemenea, admis ca fiind indivizibil, *Non-Eu-ul* nu este absolut nimic în opoziţie cu acesta. Dimpotrivă, Eul divizibil este însuşi ca atare, opus *Eului absolut* ; pentru că este limitabil , iar *Non-Eu-ul i* se poate opune ca o mărime negativă. Eul

divizibil comunică Non-Eului realitatea care nu aparţine *Eului indivizibil* şi invers. Numai după această opoziţie se poate spune despre amândoi că sunt ceva; *pentru că în sine nu sunt nimic.* Adică, unde nu există obiect, nu există subiect, iar unde nu există subiect, nu există obiect. *„Eul" se opune „minelui" divizibil cu un „Non-Eu" divizibil* [32].

Această lucrare îmi prezintă contradicţii care mă surprind : 1. *Unde nu există obiect, nu există subiect.* În sinele absolut, nu există obiect; prin urmare, nu există subiect; între timp, se spune *că sinele absolut este realitatea pură şi singura realitate care cuprinde totul.* Aceasta, după vaga mea cunoaştere, este o contradicţie monstruoasă. 2. *Sinele absolut, cu acţiunea sa (asupra sieşi), trebuie să distrugă o realitate nu în întregime, ci parţial, prin negaţie.* Prin urmare, sinele absolut este indivizibil şi divizibil în acelaşi timp.

Dar ce înseamnă să spui *că Eul divizibil este însuşi opus, ca atare, Eului absolut?* Există poate două Euri? Dar cine poate ţine pasul cu atâtea contradicţii monstruoase?

§ 14.

Dar să vedem dacă este posibil, prin traducerea limbajului transcendentalismului în limbajul obişnuit al altor filozofi, să-i dăm primului un sens necontradictoriu.

filosofie şi o literatură critică de înţeles (1796-1804, în 9 volume) şi a unei *Istorii a noii filosofii din epoca învierii ştiinţei* (1800-1805, în 6 volume). O ediţie italiană a acestei ultime lucrări, tradusă de Vincenzo Lancetti cu titlul *Istoria filosofiei moderne din Risorgimento din Scrisorile către Kant,* a apărut

32 Buhle, *Istoria filosofiei moderne,* voi. 6, cap. dura. [Johann Gott îl listează pe Buhle (1763-1821) drept autorul unui *Lehrbuch der Geschichte der Phi-*

în 12 volume la Tipografia di Commercio, Milano, 1821-1825. Pasajul despre Fichte relatat în text, dar tradus diferit, corespunde ibid., volumul 12 (1825), pp. 784-786. Este probabil ca Galluppi să se fi referit la traducerea franceză a lui A.J.L. Jourdan, Fournier, Paris 1816. Despre Buhle, istoric al filosofiei, vezi contribuția lui G. Santinello în SSGF, vol. III/2: *A doua Iluminism și epoca kanțiană,* Antenore, Padova 1988, pp. 959-1019].

Este posibil ca egoul să se simtă pe sine sau să fie conştient de sine fără să-şi simtă propriul corp sau vreun corp extern şi fără să fie măcar afectat de vreo senzaţie?

În idealismul pe care îl examinăm, această ipoteză nu este doar posibilă, ci este şi reală: în acest caz vom avea conştiinţă pură, nu empirică, întreagă, nu spartă; astfel vom avea Sinele *indivizibil* .

Să presupunem în continuare că eul este afectat de aparenţa corpurilor şi a exteriorului; fără a ne preocupa deocamdată cum poate apărea această aparenţă în *mine* . În acest al doilea caz, vom avea conştiinţa mie *afectată* de această reprezentare sau aparenţă a exteriorului. Această conştiinţă este dublă: putem recunoaşte în ea două elemente: acestea sunt conştiinţa constantei, care constituie eul primitiv, pur, indivizibil; şi care încă persistă; şi conştiinţa modificării accidentale a acestui *eu* , modificare care este apariţia exteriorului în *mine* . Această conştiinţă dublă este *conştiinţa ruptă* despre care vorbeşte Fichte.

Dar nu avem conştiinţa doar a „ *minelui*" , adică a singurului *„mine" constant, pur* , neafectat de aparenţa exterioară, *în momentul prezent, şi nici nu ne amintim că am avut-o.* Şi acesta este motivul pentru care Fichte, după ce a admis conştiinţa „minelui" pur, o neagă ulterior: el confundă, cel puţin în limbaj, lipsa memoriei conştiinţei pure cu privarea acestei conştiinţe pure.

În plus, nu ne amintim momentul în care apariţia exteriorului a apărut în *sine . Prin urmare, nu avem nicio amintire a rupturii conştiinţei* . Această lipsă de memorie se confundă încă cu lipsa conştiinţei; iar acest lucru se înţelege fără prea multă dificultate, deoarece Fichte neagă *conştiinţa rupturii conştiinţei.* / 64 Să facem acum inteligibil

fragmentul transcris de Buhle. Conştiinţa empirică ne prezintă sinele *afectat* de o multitudine de idei de obiecte externe.

Acesta este tocmai *sinele empiric, limitat din exterior, limitat de Non-sine.*

Este Eul divizibil; căci aceste idei pot înceta, iar multitudinea lor se diminuează. În conştiinţa empirică, Eul nu se găseşte *în exterior,* în *Non-Eu.* Non *-Eul* pare să acţioneze asupra mie şi să se opună eforturilor sale. *Non-Eul* pare, din cauza multitudinii de idei ale obiectelor externe, să fie o multiplicitate şi un di vizibil. *Non-Eul* este, prin urmare, o *cuantă divizibilă* , precum Eul empiric. Multitudinea de idei ale obiectelor externe se presupune că a încetat, a fost anihilată, rămâne *Eul pur, primitiv, nelimitat* , despre care nu putem spune altceva decât că este. Această multitudine de idei ale obiectelor externe, în idealismul subiectiv vulgar, provine dintr-o forţă internă Eului *pur* . Înlocuiţi acţiunea acestei forţe cu un act creator liber şi aveţi actul creator al *Non-Sinelui,* care / 65 transformă *Sinele pur indivizibil în Sinele empiric divizibil.* Aveţi astfel principiul: *Sinele se opune Sinelui divizibil cu un Non-Sine divizibil.* Aceasta nu înseamnă: *Sinele indivizibil divide,* ceea ce este o consecinţă evidentă a tradiţiei în termeni, ci mai degrabă: *Sinele capabil de a fi afectat de apariţia universului este efectiv afectat de acesta.*

Filosofii gândesc adesea fără să reflecteze asupra propriilor gânduri şi fără să observe modul de generare a acestora; şi adesea vorbesc fără să descompună în discursurile lor gândurile al căror mod de generare nu l-au observat.

Iată un fragment al unui filosof kantian, care va confirma ceea ce am spus despre cele două conştiinţe ale *sinelui* .

„Prima dintre toate condiţiile pentru ca cunoaşterea să existe este ca o fiinţă capabilă de cunoaştere, o fiinţă cunoscătoare, să fie postulată. Acest cunoscător absolut, fiind încă singur, nu găseşte limite în sine; el va cunoaşte doar atunci când este determinat, fixat, atunci când percepe un obiect , adică o limită. Starea sa primitivă este, prin urmare, nelimitată , nedeterminată. Prima sa cunoaştere este cea a propriei sale fiinţe: această *apercepţie* pe care Eul o are

despre sine este a doua condiţie indispensabilă pentru dobândirea altor cunoştinţe, pentru că cum ar spune cunoscătorul că *o ştiu,* dacă nu ar spune că *sunt ?* Este necesar ca cunoaşterea de sine să însoţească toată cunoaşterea sa, fără de care nu ar şti că el însuşi este subiectul care cunoaşte. *Prin urmare, cunoscătorul se percepe pe sine.* Până în acest punct nu există încă nici varietate de obiect, nici multiplicitate, nici divizibilitate; acest act este simplu: starea fiinţei cunoscătoare este, prin urmare, *infinitul: conştiinţa pe care o are despre sine* este punctul matematic." Tot ceea ce îl poate modifica nu-l va modifica decât în acest sentiment de sine şi, prin urmare, nu va fi nimic mai mult decât un punct matematic din nou. Cine extinde acest punct pentru a face din el o linie? Pentru a face din el o suprafaţă, un corp? Cine trezeşte în acest cunoscător uniform o multiplicitate şi o diversitate ? Cine trasează triunghiul, cercul, cubul şi plasează acolo toată geometria? Cine limitează *sinele* primitiv , îl înconjoară cu un *Non-eu activ, puternic* ? Cine a postulat Eul? Cine postulează *Non-Eul* ? În cele din urmă, care este baza reală, principiul eficient al cunoaşterii noastre? Acesta este unul dintre sensurile în care poate fi înţeleasă problema originii lor. *Originea* înseamnă, în acest caz, *bază reală, bază primitivă şi fundamentală.* Această întrebare este de competenţa unei metafizici transcendentale sau a unei Ontologii [33].

Observaţiile pe care le-am făcut au ca scop doar să facă inteligibil idealismul lui Fichte. Dar nu intenţionez să consider ceea ce propovăduiesc transcendentaliştii despre *sinele pur ca fiind lipsit de orice contradicţie.* În pasajul tocmai transcris, găsesc trei: 1. Sinele pur este considerat *infinit* şi *nedeterminat.* Aceasta conţine diverse contradicţii: ceea ce nu este limitat de nimic distinct de el este - considerat în mod eronat ca *infinit* . Aceasta este o eroare comună

33 Willers, op. cit. *supra,* nota 6, Prima parte, Prima observație. [Aceasta este prima Notă la Art. X, *Distincția dintre două tipuri de cunoaștere , care sunt de obicei confundate sub denumirea comună* de abstracțiuni, ibid., pp. 227-232. Prima Notă este intitulată *Despre ceea ce ar trebui să numim originea cunoașterii noastre,* ibid., pp. 233-240. Pasajul tradus de Galluppi corespunde pp. 236-238 ale originalului francez].

transcendentaliştilor şi lui Spinoza. Limitarea este intrinsecă fiinţei limitate şi nu depinde deloc de existenţa unui *exterior limitativ* . Ce nevoie este, pentru a judeca dacă o fiinţă este finită , să ne gândim la existenţa a ceva în afara ei? O fiinţă *infinită* este ceea ce este tot ceea ce poate fi. O fiinţă finită este ceea ce nu este tot ceea ce poate fi. Infinitul este, prin urmare, imuabil: finitul este mutabil. Sinele pur nu este tot ceea ce poate fi, deoarece este capabil să fie afectat de aparenţa unui exterior. Prin urmare, a considera sinele pur ca infinit este o contradicţie. 2. Transcendentaliştii confundă *indeterminatul cu infinitul.* Indeterminatul este un universal al logicii; şi, prin urmare, nu poate exista, aşa cum am mai spus. Infinitul este o fiinţă determinată. 3. Este o contradicţie evidentă să pretindem că sinele pur, fiind infinit, poate fi ulterior limitat. Infinitul este în mod necesar şi etern infinit. / 69

§ 15.

Conform lui Fichte, două condiţii sunt necesare pentru apariţia - obiectelor exterioare sau pentru crearea exteriorului: una este să ai senzaţii; cealaltă este să extinzi aceste senzaţii în spaţiu. Referitor la prima, el a spus deja că activitatea intelectuală, rămânând una şi identică cu ea însăşi în adâncul esenţei sale intime, a fost supusă la suprafaţă anumitor modificări accidentale atunci când a trecut de la un mod de a fi la altul. Dar mintea întreabă eul: Sub ce formă se reprezintă această activitate intelectuală pe măsură ce au loc aceste transformări? Eul răspunde: „O percep când aici, când acolo; o văd mişcându-se neîncetat dintr-un loc în altul; într-un cuvânt, mi se pare că descrie o linie; mi se pare, în plus, că fiecare punct al acestei linii este un gând specific.

Spiritul. De ce ţi se pare în acest fel? De ce ţi se pare că descrie această linie? / 70 *I.* Motivul se află dincolo de cercul propriei mele existenţe. Prin urmare, nu-l pot cunoaşte. Asta pentru că acesta este.

Spiritul. Poţi măcar să-mi spui, presupun, în ce fel , sub ce formă îţi

reprezinţi cunoaşterea primitivă, absolută, acea cunoaştere de care orice cunoaştere particulară, determinată pare a fi doar o modificare?

Îl văd ca pe un loc unde poţi trasa linii în toate direcţiile, observa puncte peste tot, într-un cuvânt, ca spaţiul.

Spiritul . Poţi acum să-ţi imaginezi cum ceea ce vine din tine îţi poate apărea ca fiind în afara ta şi trebuie în mod necesar să apară astfel. Atingi reprezentarea lucrului cu degetul. *Această reprezentare nu este o percepţie, deoarece în fiecare percepţie te percepi doar pe tine însuţi: nu este un gând, deoarece lucrul nu îţi apare ca un simplu gând, ci această reprezentare este conştiinţa imediată a unei fiinţe din afara ta. Astfel, am* văzut *că percepţia ta nu este altceva decât conştiinţa propriei tale existenţe, modificată într-un fel sau altul.* Prin urmare, încetează să mai fie jucăria sofiştilor şi a semi-filosofilor.

Lucrul nu ţi se manifestă prin reprezentare. Ceea ce eşti conştient este lucrul în sine aşa cum poate fi; nu există nimic altceva încă în afară de ceea ce eşti conştient. Acest lucru, într-un cuvânt, eşti tu [34].

Permiteţi-mi, domnilor, ca eu, care am singulara onoare de a fi unul dintre cei pe care Fichte îi numeşte *sofişti şi semi-filosofi,* să vă prezint câteva observaţii, comparând unele propoziţii cu aceleaşi cuvinte în care sunt exprimate în fragmentul tocmai transcris.

1. *Atingi reprezentarea lucrului cu degetul. Lucrul nu ţi se manifestă printr-o reprezentare.* Aceste două propoziţii, luate împreună, prezintă una evidentă în termeni tradiţionali. Sunt identice cu următoarea: *Există o reprezentare a lucrului. Lucrul nu este reprezentat* . Această a doua este identică cu următoarea: *Nu există nicio reprezentare a lucrului;* o propoziţie evident contradictorie în termeni cu prima.

2. *Reprezentarea unui lucru este conştiinţa imediată a unei fiinţe din afara ta. Eşti conştient de lucru; iar acest lucru eşti tu însuţi* .

Aceste două propoziţii, luate împreună, prezintă, de asemenea, o

34 *Destinaţie* cit., pp. 168-170 [ed. cit., pp. 248-249].

contradicţie evidentă în termeni.

Dacă reprezentarea unui lucru este conştiinţa imediată a unei fiinţe exterioare sinelui. Dacă reprezentarea lucrului nu este altceva decât conştiinţa sinelui. Sinele este prin urmare Non-Sine. A *este Non-A.*

Mai mult, dacă exteriorul meu nu este real în sine, conştiinţa imediată a *ceva din afara mea* este conştiinţa imediată a neantului: o astfel de conştiinţă mi se pare foarte prevestitoare.

Permiteţi-mi, domnilor, încă două observaţii. În primul rând, Fichte trebuie să explice fenomenele gândirii şi le explică prin mişcare şi spaţiu. Această explicaţie mă surprinde la un idealist; dar surpriza mea dispare când reflectez că este caracteristic sistemelor dogmatice să conţină în ele însele orice contradicţie. Activitatea intelectuală este reprezentată de mişcarea de-a lungul unei linii, fiecare pas al cărei lucru este un gând specific; activitatea intelectuală, în cele din urmă, este un spaţiu. Gândurile sunt, aşadar, mişcările activităţii intelectuale: activitatea intelectuală fiind spaţiu, gândurile sunt mişcările spaţiului. Întreaga această discuţie mi se pare o rimă de leagăn.

În al doilea rând. Se va spune: Spaţiul este un produs al activităţii intelectuale , care îl produce curgând încoace şi încolo; aceste mişcări diferite ale activităţii intelectuale, fiind modurile sale de a fi, sunt diferitele senzaţii pe care le produce în sine: spaţiul rezultat din aceste mişcări diferite nu poate fi, prin urmare, altceva decât un set de senzaţii care, fiind succesive şi necoexistente, produc fenomenul spaţiului. Dar dacă mulţimea acestor / 74 senzaţii este spaţiul, spaţiul este mulţimea modurilor de a fi ale activităţii intelectuale: prin urmare, nu poate apărea în afara sinelui; ci sinele ar trebui să apară extins la sine; iar apariţia unui exterior nu este încă explicată.

I Geometrii concep, este adevărat, că liniile sunt generate de mişcarea unui punct, suprafeţele de mişcarea laterală a unei linii şi solidele de mişcarea ascendentă sau descendentă a suprafeţelor, dar toate aceste concepte imaginare presupun în mod necesar ideea de spaţiu: ne este imposibil să concepem mişcarea decât în spaţiu.

II Baronul von Penhoen, în istoria sa a filosofiei germane moderne, expunând sistemul lui Fichte, scrie: „Să anihilăm realitatea cu gândul. Să piară întreaga lume şi să fie subjugată în jurul nostru. În centrul acestui vid, să se dea, lipsită de formă, culoare, extensie şi proprietăţi de orice fel, concentrată într-un punct matematic, o Activitate liberă şi nedefinită; să o reprezentăm sub forma unei forţe vii, / 75 înzestrată cu facultatea de a radia în toate direcţiile, datorită unui impuls inerent ei. Să ne imaginăm în cele din urmă că această Activitate se mişcă, se desfăşoară pe o linie dreaptă, unde ar putea astfel să continue spre infinit; dar, modificând această ultimă ipoteză, să presupunem, dimpotrivă, că în faţa acestei forţe apare un obstacol, o piatră de poticnire. La acest impact ea se întoarce la ea însăşi, îşi reface drumul deja parcurs, se întoarce să se absoarbă la punctul său de plecare . [...] Această forţă vie, această activitate liberă nedefinită este Eul lui Fichte» [35].

O singură forţă întâlneşte un obstacol! O singură forţă, dincolo de care nu există nimic, întâlneşte un obstacol care o face să se retragă şi să se retragă în ea însăşi! Cum se pot exprima cu sinceritate asemenea contradicţii evidente!

„Prin virtutea activităţii sale spontane, Eul fixează şi postulează *Non-Eul*. Tot ce este fixat, tot ce este postulat, într-un cuvânt, tot ce este nu poate fi decât din Eu. Dar de ce fixează acest *Eu* , postulează / 76 *Non-Eul?* Aceasta deoarece activitatea sa, care la început se extinde la infinit, este readusă asupra sa de un şoc [36]. ”

O piatră de poticnire, un obstacol, care acţionează asupra *Eului* , determinându-l să se retragă în sine, este un *Non-Eu* . Prin urmare, *Non-Eul* există independent de Eu; şi nu este postulat de Eu. Dacă acest lucru nu este imediat evident, o astfel de dovadă nu există

35 [Cf. Auguste Barchou de Penhoen (1801-1855), *Istoria filosofiei germane de la Leibnitz la Hegel,* Carpenter, Paris 1836, vol .
1, p. III: Fichte, pp. 340–341 și p. 343. Barchou de Penhoën este, de asemenea, autorul primei traduceri franceze a *Destinului omului,* utilizată de Galluppi (cf. *mai sus,* nota 31).
36 [Eva, p. 346].

deloc.

«Ar fi necesar să se determine, să se definească cauza acestei ciocniri, în care este conţinută întreaga realitate a sinelui» [37].

Dacă întreaga realitate a sinelui constă în coliziune, sinele este prin urmare nimic înainte de coliziune; nimicul este prin urmare lovit, nimicul primeşte o coliziune! Dar înainte de coliziune, sinele este o activitate infinită; activitatea infinită este prin urmare nimic, este egală cu zero.

Dar dacă baronul Penhoen poate fi demn de laudă raportând atâtea contradicţii; întrucât acest lucru este cerut de fidelitatea istoricului; mi se pare că poate primi pe bună dreptate critici pentru observaţia pe care o face despre coliziunea pe care o primeşte activitatea infinită a eului. / 77 «Eul este ceea ce este pentru că este. Dar de unde *vine non-eul?* De unde vine acţiunea *non-eului* asupra eului? Care este mâna care vine să pună această piatră de poticnire ? Tocmai asta nu ştim, asta nu vom şti niciodată. Acolo, totul este ignoranţă şi întuneric. Din această coliziune se naşte lumea; dar în doctrina lui Fichte această coliziune rămâne inexplicabilă» [38].

Însă istoricul citat, în loc să spună că, în doctrina lui Fichte, ciocnirea despre care vorbeşte rămâne inexplicabilă, nu ar fi trebuit să spună că această ciocnire, în doctrina lui Fichte, este o absurditate evidentă ?

Urmând metoda pe care am exersat-o, vedem cum a putut să se formeze în mintea lui Fichte noţiunea de obstacol, care, împiedicând activitatea infinită a eului, îl face să se retragă în sine.

Fichte, aşa cum am văzut în § 8, făcuse ca sinele pur, produs prin actul autocreator, să constea în acţiunea de abstractizare şi de reflectare asupra sa. Noţiunea de abstractizare are în mod necesar un termen la care se opreşte: un astfel de termen este *noţiunea abstractă.* Acest termen opreşte acţiunea de abstractizare şi o obligă

37 *[ibid.]*.

38 [Eva, p. 346].

să se retragă şi să aducă abstractul înapoi la concret, astfel încât actul de judecată este complet. Presupun că acest termen este ceea ce, în doctrina lui Fichte, formează obstacolul, piatra de poticnire, care obligă activitatea infinită să reflecteze asupra sa; dar prin reflectare, actul de judecată este realizat; şi acest act, reprezentând un obiect complet; întrucât reprezintă lucrul despre care se judecă, iar calitatea lucrului care este judecat, postulează obiectul sau *Non-Eul.* Operând în acest fel, *Sinele se fixează* ; deoarece acţiunea gândirii, care anterior era indefinită şi vagă, este concentrată în obiect. Acest obiect, pe de altă parte, limitează activitatea indefinită a gândirii; şi astfel *se arată acţiunea reciprocă dintre Ego şi Non-Eu.* Şi astfel se poate înţelege din nou cu uşurinţă cum *Non-Eul* , care apare în afara *Eului* , se află în *Eul* .

Cuvintele *„a abstracta" şi „a reflecta "* nu pot fi aplicate minţii decât în *sens metaforic: în* sens *primitiv şi direct,* ele erau destinate să exprime fenomenele materiei: noţiunea legată de cuvântul *„ a separa* ", luată în sens propriu, este noţiunea unei mişcări prin care un corp se îndepărtează de altul; noţiunea legată apoi de cuvântul *„ a reflecta"* este noţiunea mişcării unui corp care, întâlnind un obstacol, se întoarce. Prin urmare, presupun că diversitatea expresiilor lui Fichte, relativ la starea pură a *minţii* , derivă din confuzia celor două sensuri, *primitiv* şi *metaforic,* aplicate cuvintelor *„ a abstracta"* şi *„ a reflecta* ": în pasajele relatate în lucrarea „Destinaţia omului" şi în cele ale baronului de Penhoen, acestea sunt luate în sens propriu; în cele relatate în § 8 sunt luate în sens metaforic. Spunem, de asemenea: *aleargă prin imensitatea spaţiului cu gândurile tale; traversează vastitatea cerului* : în aceste expresii, cuvintele *„ a străbate" şi „a traversa"* sunt luate în sens metaforic.

Însă, indiferent cum se concepe opinia lui Fichte, ea prezintă întotdeauna o absurditate. Am văzut că gândirea pură, activitatea indefinită, *Eul pur;* şi oricum s-ar dori să se exprime starea originară a mie, această stare nu poate consta în acţiunea de a abstractiza şi reflecta. Am observat că actul pur de a voi fără un obiect prezintă o imposibilitate. Prin urmare, acel obstacol, acea piatră de poticnire, acea coliziune, pe care o experimentează activitatea indefinită a

Eului, este o absurditate; la fel cum şi activitatea indefinită a gândirii este absurdă. O acţiune meditativă , care nu este concentrată asupra niciunui obiect, este egală cu zero. „Acest sistem conţine un defect intern de contradicţie: Eul nu este altceva decât o activitate infinită: îşi opune sieşi ca o limitare un *Non-Eu;* şi în acest fel produce toate obiectele, precum şi spaţiul: dar mai întâi de toate, ce anume obligă Eul să se limiteze postulând un *Non- Eu,* în timp ce este nelimitat şi infinit în activitatea sa? Poate spunem că acest lucru se întâmplă, deoarece fără aceasta nu ar ajunge niciodată să cunoască obiectele? Dar ce necesitate există pentru ca el să cunoască obiectele, din moment ce este infinit în sine şi nelimitat [39]?"

Revenind la *sinele* empiric şi real , descoperim un imperiu asupra senzaţiilor noastre şi a ideilor sensibile ale obiectelor externe: nu numai că avem puterea de a reproduce prin voinţa noastră acea realitate externă care exista anterior în mintea noastră şi apoi dispăruse, dar avem şi puterea de a crea noi percepţii sensibile. Închis în camera mea într-o noapte senină, sunt lipsit de bolta albastră a firmamentului: redeschid ferestrele şi, după bunul plac, spectacolul cerului renaşte în mintea mea. Cuprins de uimire, mă duc la oglinda astronomică: îndrept telescopul spre cer; şi sunt create pentru mine obiecte noi, necunoscute anterior mie: folosesc microscopul şi creez o lume nouă în mintea mea.

Dar, pe de altă parte, ce mulţime de senzaţii neprevăzute se întâmplă în mine! / 82 Câte senzaţii, care pe lângă faptul că sunt neprevăzute şi involuntare, sunt şi împotriva voinţei mele şi formează obstacole în calea dorinţelor mele!

Mai mult, în libera producere a ideilor mele sensibile, sunt obligat să menţin o anumită ordine a mijloacelor şi nu-mi este posibil să o încalc: nu-mi este posibil, în cazurile menţionate, să creez

39 Tennemann, *Manual de istoria filosofiei,* Doctrina lui Fichte, § 397 [supraveghere pentru 395], trad. de Cousin. [Vezi WG Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie* , traducere germană de V. Cousin, vol. 2, Paris 1829, p. 282. Despre Tennemann, vezi G. Micheli, *Tennemann storico della filosofia,* CLEUP, Padova 1992].

spectacolul Cerurilor rămânând închis în camera mea; nu-mi este posibil să fac descoperiri în Ceruri fără telescop, nici în insecte fără microscop.

În cele din urmă, am acel corp, pe care îl numesc *al meu , prezent constant minţii mele* ; şi nici nu-mi este posibil să-l îndepărtez din mintea mea în timp ce gândesc; şi nici nu ştiu că am produs vreodată în mod liber percepţia lui.

Fichte nu recunoaşte, în existenţa Non-Eului *în Eu, distincţia dintre producţiile necesităţii interne şi externe şi cele ale libertăţii; şi aceasta este prima sa eroare . „ Non-Eul* este uneori perceput, alteori postulat. În *punctul de vedere spontan,* Non -*Eul* este pur şi simplu perceput de *Eu* , aşa cum *Eul* este perceput de sine însuşi; iar acest punct de vedere este cel pe care Fichte l-a trecut cu vederea. În punctul de vedere reflectat, *Non-Eul* este, ca să spunem aşa, postulat liber de *Eu* ; căci eu pot provoca voluntar senzaţia , îi pot creşte intensitatea după bunul plac şi mă pot opune *Non-Eului* oricât de des doresc. Acest fenomen este cel care a fost preluat de filosoful german; dar acest fenomen este mai departe: presupune un altul care îl precede [...] *Non-Eul* are două moduri de apariţie: acum este perceput de *mine* , acum este, ca să spunem aşa, postulat de acesta: aceasta este distincţia care ruinează sistemul lui Fichte. În doctrina sa, *Non-Eul* este întotdeauna unul dintre cazurile libertăţii eu; natura devine creatura sufletului: în acest fel, Fichte, pornind doar de la punctul de vedere reflectat, a ridicat un sistem complet de idealism [40]. ” 84 Toate aceste voinţe, cu care produc în mine percepţiile obiectelor sensibile externe, nu sunt niciodată lipsite de determinarea - obiectului dorit: sunt voinţe pentru anumite lucruri; şi chiar şi atunci când obiectul este necunoscut, nu se vrea niciodată fără a dori ceva: astfel, vreau să descopăr cu telescopul de pe cer ceea ce nu văd cu ochiul liber; cu microscopul, pot vedea în insecte ceea ce ochii mei

40 Cousin, sezonul 5, de Garnier. [Vezi V. Cousin, *Cours de philosophie sur le fondment des idées absolues du vrai, du beau et du bien* [1818], editat de Adolphe Garnier, Hachette, Paris 1836, pp. 41-42].

nu pot vedea; în plus, natura particulară a acestor obiecte noi şi, dacă vreţi, a acestor noi percepţii senzoriale, este independentă de voinţa mea . Fichte nu recunoaşte acest adevăr: *el admite o voinţă fără un obiect voit; nici nu pare să recunoască independenţa naturii particulare a percepţiei senzoriale faţă de voinţă.* Şi aceasta este a doua sa eroare.

Voinţele noastre ni se par, în conştiinţă, ca fiind precedate de cunoaşterea obiectelor dorite. În sistemul lui Fichte, voinţa, care produce externul, este o voinţă oarbă: este o voinţă inexplicabilă şi absurdă. Aceasta este a treia sa eroare . / 85 Este idealismul lui Fichte poate scopul final la care poate ajunge cursul gândirii filosofice privind *idealismul subiectiv?* Mi se pare că există trei abordări de urmat: una este de a deriva întregul sistem de reprezentări externe în mod necesar din natura sinelui ; cealaltă este de a-l deriva din actul liber şi creativ al externului: prima este idealismul egoist, anterior celui al lui Fichte; a doua este idealismul *transcendental* , sau chiar *transcendent , al lui Fichte* . Dar ar putea exista o a treia, care ar deriva întregul sistem de percepţii sensibile externe din *sinele* considerat sub două aspecte: adică, ca înzestrat cu o forţă internă din care apar senzaţiile necesare; şi ca înzestrat cu libertatea de a produce anumite senzaţii voluntare; şi de a acţiona liber asupra stării involuntare şi fatale a sinelui. Oricare dintre aceste sisteme se va rupe, după cum vom vedea, de stânca imobilă a conştiinţei.

§ 16.

Figurile geometriei sunt un produs al sintezei voluntare şi libere a geometrilor. Esenţa acestor / 86 figuri este perfect cunoscută geometrilor; căci ele nu sunt altceva decât creaţii libere ale inteligenţei lor.

Toate obiectele pe care exteriorul ni le prezintă nu sunt altceva decât extensii figurative, peste care ne extindem senzaţiile. Senzaţiile noastre sunt creaţii ale activităţii intelectuale: prin urmare, ne sunt

perfect cunoscute. Fiecare senzaţie este perfect aşa cum este simţită. Prin urmare, eul are o cunoaştere perfectă a întregii naturi externe; căci este o creaţie liberă a mie. „Vom înceta să ne mai uimească - atunci când te vom vedea împărţind şi divizând lucrul în toate sensurile, în toate modurile; când te vom vedea determinând în avans, independent de orice percepţie, formele pe care le va lua, ca o consecinţă a acestei diviziuni, sau chiar evaluând diferitele relaţii ale acestor forme între ele; căci a face toate acestea nu este altceva decât a acţiona, decât a opera pe baza cunoştinţelor tale: ceea ce cu siguranţă ai dreptul să faci şi mijloacele de a face. Cum ar putea lucrul să nu fie atât de uşor de gestionat, aşa cum este în realitate, de către mintea ta, din moment ce lucrul este însăşi mintea ta? Din acest motiv există o ştiinţă a lucrului. Această ştiinţă, nefiind, strict vorbind, ştiinţa lucrului, nu derivă din lucru. Este în spiritul tău din care derivă, unde nu încetează niciodată să se manifeste [41]. ”

„*Spiritul.* Nu căutai, doar pentru o clipă, un suport pentru proprietăţile lucrurilor dincolo de spaţiul în care apar, un suport mai imobil decât spaţiul însuşi, în mijlocul nenumăratelor şi perpetuelor variaţii pe care le prezintă aceste proprietăţi?”

Eu o găsesc în acea forţă care sălăşluieşte veşnic aceeaşi sub proprietăţile neîncetat variabile ale lucrurilor [42]. [...]

Spiritul. Eşti o fiinţă în egală măsură gânditoare, sensibilă sau intuitivă. Nu te poţi opri, aşadar, la sentimentul sau intuiţia felului tău de a fi: trebuie să ai şi gândul despre el. Acum, gândul pe care îl ai despre el, de îndată ce devii conştient de el, ţi se pare incapabil să se producă singur sau să subziste prin el însuşi, îi atribui imediat o forţă străină, o forţă externă, drept cauză sau fundament al său. Dar ştii altceva despre asta, *în afară de faptul că gândeşti în aşa fel, încât te vezi obligat să gândeşti în aşa fel?* [.]

„Gândul tău este cel care stabileşte o relaţie, o legătură între felul

41 *Destination* cit., pp. 171-172. [Cf. It. ed. cit., p. 250: vorbitorul este Spiritul .].

42 *[Destinaţie* cit., p. 195; şi it. cit., p. 257].

tău de a fi şi spaţiul pe care îl intuieşti. *Spaţiul îţi apare drept cauza senzaţiei tale* [43]. " Tennemann adresează următoarele obiecţii împotriva acestui idealism : „Fichte confundă procesul imaginaţiei transcendentale în construcţia figurilor geometrice cu producerea de obiecte specifice sau a lumii, fără a explica cum construcţia formei în spaţiu poate fi suficientă pentru a oferi întreaga multiplicitate a obiectelor şi calităţile lor [44]..."

Pentru a explica faptul sentimentului de necesitate al anumitor reprezentări, se spune că Eul, acel Eu a cărui activitate infinită, o acţiune absolută, este totuşi conţinută în exercitarea activităţii sale în anumite limite determinate: aceste limite sunt descrise ca fiind de neconceput şi inexplicabile; şi, între timp, acesta era tocmai punctul care începuse să fie adus în evidenţă şi obiectul propriu al soluţiilor cerute doctrinei ştiinţei, adică a filosofiei [45].

Conform lui Kant, formele spaţiului şi timpului constituie natura sensibilităţii. Spaţiul şi timpul, deşi elemente *subiective* , sunt forme ale *pasivităţii* subiectului , care este excitată de impresia obiectului; astfel, ele sunt date, nu produse libere ale subiectului, dar în sistemul lui Fichte sunt produse ale activităţii libere a subiectului şi sunt colectate după producerea lor prin reflecţie. / 90.

Formele intelectului fiind intrinseci naturii subiectului; iar subiectul fiind dat şi presupus; activitatea subiectului, în construirea naturii fenomenale, este forţată să se conformeze acestor legi ale propriei sale naturi. Dar în sistemul lui Fichte nu există elemente date şi presupuse: totul este un produs liber al subiectului. Eul , postulându-se pe sine, şi *Non-Eul,* postulează *cauzalitatea,* substanţa , comerţul , realitatea , *privaţiunea* , *limitarea* . Postulând cauzalitatea, postulează *Absolutul* reflecţiei: spun al reflecţiei; căci, conform - idealismului transcendental, Eul este Absolutul. Prin urmare, conform lui Fichte, nu principiile subiective ale cauzalităţii şi

43 [Ivy, pp. 196–198; ed. cit., p. 258].

44 [Cf. Tennemann, trad. fr. cit., § 395, p. 283].

45 *Loc., de asemenea.* [Ivy, pp. 283–284].

substanţei postulează lumea; ci după crearea liberă a lumii, aceste principii sunt colectate prin reflecţie. Cu toate acestea, se vede că el spune că Eul este forţat să considere spaţiul *drept cauza senzaţiei.* Ultima remarcă a lui Tennemann, pe care am citat-o, are ca scop evidenţierea acestei contradicţii, întrucât, odată cu această necesitate a gândirii, Fichte se încadrează în categoriile kantiene de *cauză* şi *substanţă* . Dar de ce ar trebui să ne mirăm că un sistem absurd conţine contradicţii în sine?

Iată un pasaj frumos: „După ce am încercat să întemeiem absolutul pe formele impuse intelectului uman, am mers chiar mai departe; am eliberat *Eul* de legăturile în care fusese anterior încurcat şi am permis ca existenţa lumii exterioare să fie postulată liber şi după bunul plac. Astfel, Eul a fost eliberat de fatalitatea care îl înlănţuia; nu s-a mai spus că era forţat să recunoască existenţa; am îndrăznit chiar să pretindem că a scos toate adevărurile din propriile sale adâncimi şi am recunoscut în el puterea de a crea lumea. Eul produce principii absolute, iar principiile absolute produc lumea exterioară. Astfel, de exemplu, Eul postulează principiul cauzalităţii, iar principiul cauzalităţii îl postulează pe Dumnezeu: Eul este, prin urmare, cel care îl postulează pe Dumnezeu. [...] Dacă Eul postulează existenţe externe, acestea nu sunt altceva decât Eul *însuşi;* şi toate existenţele nu sunt altceva / 92 decât poziţii diferite ale *sinelui* ; astfel încât ajungem la această formulă: *Eu egal cu totul: Totul egal cu Sinele* [46][...]" Fichte a înlăturat formele impuse de filosoful din Königsberg sinelui uman: l-a declarat liber de orice lanţuri şi creatorul benefic al *Non-Sinelui* : şi cum în sistemul lui Condillac nu a rămas decât senzaţia fără conştiinţă, în doctrina lui Fichte nu a rămas decât conştiinţa lipsită de senzaţie [47].

§ 17.

După ce a anihilat universul, ne lasă Fichte măcar, în a doua parte a lucrării sale despre destinul omului, propria sa fiinţă? Să terminăm

46 [Cf. Cousin, Cit. *Course* , p. 26].

47 Văr, a treia citire, redactat. al lui Garnier. [Eva, p. 27].

de ascultat.

„I. Acest sistem nu îşi propune mai puţin decât să demonstreze că nimic nu există în afară de *reprezentări, modificări ale conştiinţei; sau mai degrabă, că nimic nu există în afară de conştiinţa singură; că reprezentările noastre, imaginile deşarte, umbrele trecătoare ale* realităţii , *nu conţin nici certitudine, nici adevăr.* Or, tocmai acest gând este cel care, în sine, îmi inspiră o repulsie invincibilă, aş putea spune un fel de groază, pentru că, observând-o cu atenţie, *nu numai lumea materială* poate fi pusă sub semnul întrebării. Dacă ar fi vorba doar de asta, poate că aş putea în cele din urmă să mă opresc, văzând această lume dizolvându-se, evaporându-se într-un fel, devenind o simplă reprezentare, o umbră uşoară. *Dar în această ipoteză, nu trebuie ca soarta căreia îi este supusă lumea materială să se extindă chiar şi la* mine *? Nu trebuie şi eu, fără a supravieţui acestei lumi o clipă, să devin imediat nimic mai mult decât o simplă reprezentare, o umbră, un fel de fantomă?"*

Spiritul . De fapt, asta este ceea ce nu voi omite să spun .

I. Fiinţa care are reprezentări, fiinţa care voieşte , fiinţa inteligentă... Fiinţa în care rezidă facultăţile de a avea reprezentări, de a voi, de a concepe - cum ajung atunci să cunosc această fiinţă? Am conştiinţă imediată despre ea? Acest lucru nu se poate datora faptului că am conştiinţă imediată doar a reprezentărilor, a voinţelor, a gândurilor specifice; dar în niciun caz a facultăţilor intelectuale ale căror - produse se presupune că sunt aceste reprezentări, aceste voinţe, aceste gânduri şi cu atât mai puţin am conştiinţa unei fiinţe intelectuale căreia îi aparţin aceste facultăţi.

10 Am intuiţia imediată a gândului specific pe care îl am în momentul prezent [48]. "

Acest limbaj al lui Fichte este limbajul unui discipol fidel al lui Reid; nu limbajul unui discipol fidel al lui Descartes sau al lui Leibniz. Cum să nu-l învinovăţim pe maestru pentru erorile discipolului? Dar să continuăm. „Eu unesc, leg similar modificării determinate

48 *Destinație* cit., p. pp. 205 și 209. [Ed. cit., pp. 260–262].

care este în mine, gândul sau voinţa, ceva în esenţă modificabil, / 95 adică un gând sau o voinţă nedeterminată, infinită. Această voinţă, aceste gânduri infinite, depinde de mine să le înţeleg prin intermediul inteligenţei; dar întrucât nu-mi este dat, fiind eu însumi o fiinţă finită, să îmbrăţişez ceea ce este nelimitat, fac din gândurile mele, din voinţele mele determinate, un întreg, căruia îi dau forma unei facultăţi finite [49]. ”

„Acum, acţionând în acest fel cu ocazia fiecărei modificări specifice care are loc în conştiinţa mea, constat că am creat un număr mare de facultăţi diferite. [...]”

11 Gândirea, luând în stăpânire această conştiinţă a sinelui , mereu identică cu sine, dar cumva fragmentată în multitudinea impresiilor mele, îi transformă fragmentele împrăştiate în forma unei unităţi fictive; o transformă într-o colecţie de facultăţi ; face, de asemenea, ca fiecare reprezentare de care mă regăsesc imediat conştient să-mi pară a aparţine uneia sau alteia dintre aceste facultăţi şi că ele însele aparţin unei singure fiinţe, mereu aceleiaşi. Astfel s-au format pentru mine noţiunile de *identitate* şi *personalitate a sinelui;* precum şi noţiunea unei forţe specifice acestui sine. *Dar toate acestea nu au realitate, întrucât fiinţa la care se referă aceste noţiuni, ca toate facultăţile sale, nu sunt decât simple creaţii ale gândirii.*

Spiritul. Nu se putea concluziona mai bine [50].

Să rezumăm. Suntem conştienţi doar de propriile noastre - modificări, de senzaţiile noastre, de gândurile noastre şi numai de voinţa noastră. Facultăţile nu sunt obiecte ale conştiinţei: ele sunt un produs al gândirii noastre. În mod similar, nu suntem conştienţi de subiectul la care raportăm diferitele facultăţi. Aceasta este decizia lui Reid şi a şcolii scoţiene. Produsele gândirii pure sunt lipsite de

49 Evie, p. 211. [Eva, p. 262].

50 Ibid., p. 215. [În realitate, ca și în alte cazuri, este vorba de un montaj de fragmente desprinse și puse în secvență de Galluppi însuși: prima propoziție este preluată din concluzia din *Destination* cit., p. 212; ed. it. cit., p. 263. Următorul paragraf începe pe ultimul rând din *Destination* cit., p. 214 și continuă de fapt la p. 215; ed. it. cit., pp. 263-264].

orice realitate; ele sunt un ideal pur. Aceasta este decizia lui Kant. Inferenţa este legitimă. Prin urmare, eul, cu toate facultăţile sale, nu există.

«Eu. Pot spune atunci: *Gândesc?* Nu, nu trebuie să merg atât de departe; ci pur şi simplu: *mi se pare că gândesc, sau mai degrabă că am senzaţii, intuiţii. Acest mod de a vorbi este singurul corect.* [51]»

Dar sunt oare aceste senzaţii, aceste gânduri, aceste dorinţe reale? Să terminăm.

«Eu. Persistenţa nu este, aşadar, nicăieri. *În mine, ca şi în afara mea* , există, aşadar, întotdeauna, peste tot, o transformare eternă. Nu ştiu nimic despre a fi. Nu ştiu nimic despre mine însumi. *Fiinţa nu este. Eu însumi nu exist. Ici şi colo* (Eul, *Non-Eul),* singurele realităţi existente apar doar ca imagini deşarte, care nu exprimă nicio asemănare, care nu se reflectă în nicio oglindă şi din care toată ştiinţa nu este încă decât o imagine a ştiinţei. *Nu sunt nimic altceva decât* / 98 *imaginea confuză, imaginea pe jumătate ştearsă a unei alte imagini.* În jurul meu, realitatea s-a transformat într-un vis bizar, *fără să existe o viaţă reală de visat, un spirit de visat; într-un vis, în care acest vis însuşi se întâmplă să fie visat. Şi, de fapt, acest vis este intuiţie. Şi gând, gând! Pe care l-am considerat cel mai nobil atribut al meu, scopul vieţii mele, unde credeam că găsesc însăşi sursa întregii realităţi, gândul este visul acestui vis* . »

Spiritul. Asta e foarte bine. Dar când ai folosi cele mai urâte expresii după bunul plac pentru a face adevărurile pe care le-am descoperit urâte, asta nu ţi-ar oferi, după cum mi se pare, nicio modalitate de a scăpa de ele. Aşadar, să ştii cum să te supui [52].

Adevărurile pe care le-am descoperit! Monstruoasă contradicţie a scepticismului, au trecut aproape douăzeci şi două de secole de când

51 *[Destinaţie* cit., pp. 215-216; şi it. cit., p. 264].
52 *Destinaţie* cit., pp. 215, 216, 217. [Pentru ultimul pasaj, vezi ed. italiană cit., p. 264].

ţi-au fost aplicate lovituri mortale şi încă trăieşti în lumea filosofică!

§ 18.

Rezultatul de mai sus este cu siguranţă surprinzător. Este în contradicţie evidentă cu toată doctrina anterioară a idealismului transcendental. Nu considerase Fichte eul ca fiind singura realitate, ca sursă a oricărei realităţi? Nu învăţase el că acesta *se postulează* sau se creează pe sine printr-un act liber? Nu spusese el că eul este ceea ce se cunoaşte pe sine şi că există pentru că se cunoaşte pe sine? Nu-l considerase el creatorul existenţei şi al ştiinţei în acelaşi timp? Nu afirmase el că eul este o activitate intelectuală care, rămânând una şi identică cu sine în adâncul esenţei sale intime, este supusă anumitor modificări accidentale? Nu contează poate faptul că eul este o fiinţă? Nu contează identitatea sa perenă cu sine însuşi personalitatea sa? Nu hotărâse el dogmatic că eul era creatorul liber al întregii naturi în sine? Că, prin urmare, poseda o ştiinţă perfectă a naturii? Şi cum se face că acest *eu* dispare într-o clipă? Cum este posibil ca o minte înzestrată cu pătrundere să poată reuni, în aceeaşi parte a unei lucrări nu foarte voluminoase, atâtea contradicţii monstruoase?

Fichte a adoptat raţionalismul absolut al lui Kant: el, asemenea maestrului său, s-a plasat dincolo de experienţă, pentru a o explica şi a o genera. Rezultatul pe care l-a obţinut a fost acelaşi cu cel al lui Kant: ambele ne privează de orice realitate; ambele ne lasă doar simple aparenţe. Devierea ambilor filozofi este un rezultat necesar al metodei lor. În esenţă, să presupunem aceste două principii: 1. Fiecare obiect gândit este ideal şi nu real; 2. Fiecare obiect care apare, chiar şi în conştiinţă, este un simplu fenomen, o simplă aparenţă; cu aceste două principii, spun eu, orice filozofie este imposibilă; şi dacă dai unul, după ce l-ai dat, îl poţi distruge într-o clipă. Există vreo filozofie, vreun sistem filosofic, care să nu fie produsul gândirii umane? Este oare posibil acest gând fără a-şi face apariţia în conştiinţă? Acum, de îndată ce acest gând îşi face apariţia în

conştiinţă, devine o aparenţă; şi, pe de altă parte, produsul, sau toate obiectele gândite de gândirea filosofică despre care vorbim, sunt ideale şi lipsite de orice realitate.

Această observaţie a mea este exprimată la scurt timp după ultimul fragment pe care l-am transcris din Fichte însuşi.

«*Spiritul.* Ce este orice ştiinţă? Un set, un sistem de idei dincolo de care vor exista întotdeauna lucruri care în lumea reală corespund acestor idei, lucrurile ale căror imagini sunt aceste idei... Aţi văzut lumea realităţii anihilată. Pentru că lumea realităţii nu avea existenţă şi durată decât prin ştiinţă. *Dar ştiinţa, pentru singurul motiv că este ştiinţă, nu este realitate.* Numai la aceasta, după cum mi se pare, se limitează tot profitul care poate fi tras din doctrina pe care am descoperit-o împreună, *pentru că absolut goală, absolut negativă, această* / 102 *doctrină care distruge eroarea nu oferă deloc adevărul*» [53].

Sunt profund surprins că istoricii filosofiei nu au remarcat acest rezultat al sistemului lui Fichte. Surprinderea mea este şi mai mare în ceea ce-l priveşte pe baronul *Barchou* de *Penhoen.* Acest scriitor ne-a oferit o istorie a filosofiei germane moderne, precum şi o traducere franceză a lucrării lui Fichte , *Despre destinaţia omului.* Traducând această lucrare, el trebuie să fi văzut rezultatul, care consideră ca fiind nulă orice existenţă, chiar şi cea a propriei fiinţe şi a propriei gândiri. Am observat acest rezultat atunci când am tradus doctrina lui Fichte, care este conţinută în a doua parte a lucrării *Destinul - omului:* între timp, istoricul menţionat anterior al filosofiei germane moderne omite complet, în expunerea doctrinei lui Fichte, acest rezultat şi oferă un altul diferit: „Fichte (deci el) nu va mai studia spectacolul universului exterior, nu va mai pune la îndoială lucrurile pentru a şti ce ar trebui să creadă despre identitatea sau diversitatea lor; va lăsa fenomenele să se succeadă în ordinea în care par să se succeadă. În schimb, *se va întoarce la sine, va coborî în propria conştiinţă; va căuta să se cunoască pe sine, chiar şi în adâncurile naturii*

53 *Op. cit.,* p. 200. [Oversight for *Destination* cit., pp. 221-222; şi it. cit., pp. 265-266].

sale misterioase, va aplica riguros nosce te ipsum *al unei şcoli antice; - numai în propria sa conştiinţă, se va strădui să cuprindă ştiinţa; şi apoi va merge spre scopul pe care şi l-a stabilit, fără teama de a se rătăci* [54]*. "*

Cer permisiunea de a spune că în transcrierea textului nu recunosc nicio trăsătură a sistemului lui Fichte pe care le-am expus textual [55].

Dar au existat în antichitate filozofi care să nege orice existenţă? Şi iată trecerea care mi se deschide către a doua parte a acestor memorii.

105 Partea a doua

§ 19.

Rezultatul filosofiei care ne-a preocupat este: *Nimic nu există în sine: fiinţa nu este. Eu însumi nu exist.* Dar a existat cineva în antichitatea filosofică care să nege orice existenţă? Ce relaţie, ce analogie, ce diferenţe există între *transcendentalismul alemanic* şi filosofia epocii greceşti?

Filosofii moderni, care au înflorit înainte de naşterea *criticii , au* crezut că acest ultim grad de scepticism, care neagă sau pune la îndoială orice existenţă, este imposibil pentru mintea umană. M.

54 *Stor, dellafil. alem.* cit., voi. 1., carte. III: Fichte, p. 355.

55 [Această observaţie atestă faptul că Galluppi fie nu a citit, fie nu a considerat demne de o analiză serioasă doctrinele expuse în a treia carte a *Destinului omului].*

d'Alembert scrie: „Ateii şi teiştii, dogmatiştii şi pironienii, toţi sunt forţaţi să admită cel puţin o Fiinţă existentă şi, în consecinţă, o Fiinţă care a existat dintotdeauna, şi toţi se pierd în acest abis imens [56]. ”

Ar fi putut acest celebru geometru să prevadă că, pornind de la problema pe care el însuşi a propus-o, *„Cum ajunge sufletul în exterior?”,* s-ar fi ajuns la un grad de scepticism pe care el îl considera inexistent şi imposibil?

Nimic nu există era atribuită lui Zenon din Eleea . Iată observaţiile pe care domnul Bayle, deşi sceptic, le face pe această temă: „Nu pot crede că el (Zenon din Eleea) a susţinut că nimic nu există în univers; căci cum ar fi putut spune că el însuşi, care susţinea o astfel de dogmă, nu există? Cum se face că acest om, care a căutat să-i pună pe alţii în încurcătură în disputele sale, susţinând argumente *pro* şi *contra* împotriva tuturor celor cu care disputa şi care a căutat să-i pună în încurcătură în aşa fel încât să nu ştie de ce parte să se întoarcă, cum se face, zic eu, că un astfel de filosof s-a putut compromite atât de vizibil? Nu a văzut el că ar fi uşor să-l confunde cu întrebarea: *dacă nimic nu poate raţiona?”* [59] .

Bayle, deşi un mare susţinător al scepticismului, consideră că - negarea propriei existenţe este imposibilă pentru spiritul uman ; şi în ceea ce priveşte această imposibilitate, el refuză să admită autoritatea lui Seneca, care atribuie o astfel de extravaganţă lui Zenon din Elea. Dar să continuăm să-l ascultăm pe Bayle: „Nu am încredere în Seneca, care îi atribuie acest sentiment. Justus Lipsius nu avea încredere nici el . ” [60]

la care face referire Galluppi este dedicată chestiunii „adevărurilor numite principii”.

56 *Clarificări asupra elementelor de filosofie,* § 3. [În 1759, d'Alambert a publicat Essai *sur les Éléments de Philosophie.* În urma observațiilor adresate de Frederic al II-lea, a scris apoi un volum de explicații și clarificări asupra problemelor abordate în lucrare, care a apărut în 1767 cu titlul *Éclaircissemens sur différents endroits des Éléments de Philosophie.* § 3 a

59. *Dict. hist. crit.,* art. Zenon. [Pierre Bayle (1647-1706) și-a publicat *Dictionnaire historique et critique* la Rotterdam în 1697, în 2 volume. Ediția definitivă editată de P. Desmaizeaux, în 4 volume, datează din 1740. În italiană, vezi ediția editată de G. Cantelli, *Dizionario storico-critico,* La terza, Roma-Bari 1976].

60. Ibidem, *Observația* E.

După ce citează pasajul lui Seneca, excelentul critic pe care l-am citat adaugă: „Am citat cuvintele lui Seneca pe larg, astfel încât să se poată observa toate gradele de scepticism, *printre care cel mai mare este sentimentul lui Zenon al nostru. Dacă el a susținut într-adevăr un astfel de paradox, el a vrut doar* să *se amuze, sau nu a înțeles cuvântul* nimic, *așa cum îl înțeleg alții, sau a delirat.* Dar nicio urmă de nebunie nu se poate găsi în restul opiniilor sale. Ar fi, prin urmare, mai bine să recurgem fie la ipoteza unei glume, fie la cea a unei noțiuni particulare a cuvântului nimic ... Să vedem gândul lui Justus Lipsius despre pasajul din Seneca. *Sententia est. Zeno Eleates molestia nos liberavit, et omni inquisitione: nam ait nihil esse. Sed haec mira et eximie fatua, aut sapiens sententia, nec mihi nunc capienda. An ad contemptum rerum retulit: nihili haec (non tamen nihil) esse? Velim et sic" laudem, non solum toleratera, si aliter, et de ipsa existentia; hellebore haec egent. Ceterum: Zeno Eleates, nusquam tale, apud Laertium quidem: ubi dogmata ejus diverse, sed nec alibi commemini legisse, viderit Seneca.* (Manuduct. ad stoic. phil. l. 2. diss. IV)».

Bayle obiectează la autoritatea lui Plutarh, care îi atribuie lui Zenon un spirit de critică și răspunde la această obiecție: „Răspund că nu există nicio urmă de idee că un disputator atât de capabil precum acesta s-ar fi pus într-o situație atât de dificilă din care să nu pară posibil să fi scăpat. Dar, oricât de incredibil ar părea acest lucru, să spunem totuși că consecințele pirronismului l-ar fi putut obliga să susțină multe lucruri extravagante și să moderăm puțin afirmațiile pe care tocmai le-am raportat. Să spunem, de asemenea, că poate Zenon al nostru nu a susținut că nimic nu există decât argumentând pornind de la principiile pe care dorea să le combată. S-ar fi putut întâmpla ca dintr-un argument *ad hominem* să se fi putut concluziona că el învăța absolut acest lucru; deși a afirmat-o doar ca o dogmă

rezultată din ipoteza a cărei falsitate a încercat să o demonstreze [57]. ”

Domnul Degérando face şi el o observaţie similară: «Zenon (spune el) / 110 era ocupat în întregime cu lupta, nu-i păsa deloc de edificare: admisese doctrina lui Parmenide, nu intenţiona să-i facă adăugiri. De aceea, neenunţând nicio propoziţie dogmatică, multora, şi mai ales lui Seneca, li s-a părut sceptic» [58].

Dacă Bayle se putea îndoi că vreun filosof ar fi putut nega orice existenţă, cu siguranţă nu ne mai putem îndoi de acest lucru astăzi. O experienţă tristă ne-a arătat că critica ne-a jefuit de orice existenţă; pasajele din Fichte, citate în prima parte a acestor memorii, sunt o dovadă clară în plus a acestui deznodământ nefericit al filosofiei a doi germani iluştri.

Dacă Bayle ar putea considera şi această învăţătură din Zenon din Eleea ca o inferenţă a unui argument *ad hominem nem,* împotriva unei ipoteze, a cărei falsitate a acestui filosof antic voia să o demonstreze; întrucât voia, spune / 111 Bayle, să demonstreze că nu pot exista ipoteze separate; pentru motivul că, dacă exista aceasta, trebuia să fie indivizibilă, deoarece
unitatea nu poate fi divizată: acum CĂ Ceea ce este indivizibil nu este nimic, întrucât nu este posibil să plasăm printre fiinţe tot ceea ce, atunci când este adăugat la altceva, nu produce nicio creştere; dacă, spun eu, Bayle ar fi avut un motiv rezonabil să considere propoziţia menţionată mai sus a lui Zenon ca o inferenţă a unui argument *ad nomine,* acest lucru cu siguranţă nu poate fi spus de noi în ceea ce priveşte cei doi filozofi germani pe care i-am numit: ei raţionează cu con-

o secvenţă riguroasă, pornind de la premise pe care ei înşişi le-au stabilit ca incontestabile.

Sunt de acord că niciun om nu poate scăpa de necesitatea de a crede

57 *Ibidem.*

58 *Histoire comparée* cit., voi. 1, [ed]. a 2-a, p. 419.

în propria existenţă: filosofii citaţi sunt de acord cu această - necesitate; dar ei pretind că această credinţă nu este altceva decât o credinţă oarbă, instinctivă, care nu poate deveni raţională; că este o *credinţă,* nu o dovadă.

Sunt de acord şi cu Bayle că Zenon nu a mers până acolo încât să-şi nege propria existenţă; căci cred că autoritatea conştiinţei nu a fost niciodată atacată direct de vreun filosof înainte de Kant; aşa cum voi demonstra mai pe larg pe parcurs.

Şi aici îmi este suficient să concluzionez că până şi un sceptic precum Bayle considera acest ultim grad de scepticism ca o contradicţie atât de evidentă încât nu este posibil ca ea să pătrundă în spiritul uman.

§ 20.

Dar ce să spunem despre cele trei teze celebre ale lui Gorgias? Domnul Bayle , în nota E a aceluiaşi articol al lui Zenon din Eleea, spune în treacăt că trebuie făcută aceeaşi judecată despre aceste trei teze pe care a făcut-o despre scepticismul absolut al menţionatului Zenon. Sunt de acord, mai ales pentru că Gorgias a fost unul dintre cei mai faimoşi sofişti, care erau indiferenţi faţă de adevăr, bine şi rău şi care făceau ca toată valoarea artei lor să constea în a-i convinge pe alţii indiferent de adevăr şi falsitate. Platon a compus un dialog intitulat *Gorgias,* despre care merită să citim ceea ce a scris excelent domnul Cousin. / 113 Potrivit autorului citat, subiectul dialogului este doar *retorica;* iar scopul dialogului este de a demasca retorica sofiştilor; şi, prin urmare, a lui Gorgias, care s-a pretat indiferent dreptului şi nedreptului: «Scopul fundamental al dialogului este că, în general, retorica, care nu are grijă decât să placă, este o retorică falsă; şi că adevăratul este cel al cărui scop este să facă bine oamenilor, spunându-le adevărul, îmbunătăţind sufletele, înălţându-le neîncetat şi chemându-le înapoi la ordine ca unică

regulă a vieţii, unicul scop al adevăratei existenţe» [59].

Conform lui Bayle, Gorgias a argumentat *ad hominem* pentru a demonstra că nimic nu există: şi, de fapt, aşa cum vom vedea, el a raţionat pe baza anumitor doctrine ale eleaţilor. O examinare a raţionamentului acestui sofist poate însă arunca o lumină importantă asupra fundamentelor cunoaşterii noastre , asupra diferitelor metode de filosofare şi, prin urmare, asupra obiectului care ne preocupă.

Cele trei teze celebre ale lui Gorgias sunt următoarele: 1. Nimic nu există; / 114 2. Chiar dacă ceva ar exista, nu l-am putea cunoaşte; 3. Presupunând că l-am putea cunoaşte, nu l-am putea comunica altora.

«Gorgias Leontinos a stabilit trei propoziţii, una după alta. Prima: *Nimic nu există.* A doua, chiar dacă ceva ar exista, ar fi de neînţeles pentru om. A treia, chiar dacă lucrul ar fi inteligibil PENTRU OM, NU AR PUTEA fi enunţat, nici explicat ALTUIA . » [60]"

Voi prezenta raţionamentele acestui sofist aşa cum se găsesc în Sextus Empiricus; dar le voi reduce la forma silogistică; şi aceasta pentru a putea înţelege mai bine forţa lor şi a le realiza analiza. / 115

Nimic nu există. Dacă ceva există, trebuie în mod necesar să fie fie ceea ce este, fie ceea ce nu este, fie ceea ce este şi ambele nu sunt. Prin urmare, una dintre aceste trei propoziţii trebuie în mod necesar admisă: 1. *Ceea ce este este;* 2. *Ceea ce este nu este;* 3. *Ceea ce este şi nu este ambele sunt.*

Însă niciuna dintre aceste trei propoziţii nu poate fi admisă: prin urmare *nimic nu există:* Gorgias demonstrează minorul silogismului dat în felul următor.

59 [A se vedea *Remarque E,* citat *mai sus,* nota 60].

60 Sextus Empiricus, cartea I, *Adversus Logicos,* nr. 65, p. 383, ed. de Fabricius. [Sextus Empiricus a trăit între a doua jumătate a secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea și este cea mai importantă sursă istorică despre scepticismul antic. Ediția lui

Este evident că a doua dintre cele trei propoziţii trebuie respinsă deoarece este contradictorie. Este la fel de evident că a treia trebuie respinsă, întrucât este şi ea contradictorie: întreaga chestiune se reduce, prin urmare, la prima. Iată cum demonstrează Gorgias că trebuie respinsă.

Dacă ceea ce este este, ceea ce este trebuie să fie fie etern, fie generat; sau ambele, etern şi generat. Aceasta este echivalent cu a spune: *Dacă ceea ce este există,* trebuie să existe fie în Eternitate, fie în Timp, sau atât în eternitate, cât şi în timp.

Dar ceea ce este nu este nici etern, nici generat, nici în acelaşi timp etern şi generat: prin urmare, ceea ce este nu este. / 116

Partea cea mai importantă a acestui silogism este incontestabilă: întreaga chestiune se învârte în jurul argumentului minor. Iată cum demonstrează sofistul nostru acest lucru.

Fabricius, în greacă și latină, a fost publicat la Leipzig în 1718. Pentru cele mai recente ediții italiene, vezi Sextus Empiricus, *Against the Mathematicians. Cărțile I-VI* (Adversus mathematicos I-VI), editate de A. Russo, Laterza, Bari 1972; Sextus Empiricus , *Against the Logicians* (Adversus mathematicos VII and VIII), editat de A. Russo, Laterza, Bari 1975].

Dacă ceea ce este este etern, nu are început. Ceea ce nu are început este infinit: ceea ce este infinit nu este nicăieri; căci dacă ar fi undeva, ar fi diferit de locul în care s-ar afla; prin urmare, nu ar fi infinit; infinitul fiind ceea ce nu este posibil mai mare. Dar dacă infinitul ar fi undeva, ar exista ceva mai mare decât infinitul, iar aceasta ar fi suma dintre infinit şi loc. Prin urmare, infinitul nu este nicăieri; dar ceea ce nu este nicăieri nu este.

Nici nu se poate spune că infinitul este în sine; întrucât ceea ce este şi ceea ce este sunt două lucruri, nu unul: corpul şi spaţiul în care se află corpul sunt două lucruri, nu unul. Prin urmare, infinitul nu poate fi nici într-un loc, nici în sine. În consecinţă, infinitul nu există. Prin urmare, dacă se presupune că ceea ce este este etern, se presupune că ceea ce este nu este.

Ceea ce este nu este generat. Căci dacă este generat, este generat fie din ceea ce este, fie din ceea ce nu este. A doua presupunere este evident absurdă; întrucât ceea ce generează trebuie să existe, iar ceea ce nu este nu există.

Nici ceea ce este generat nu este din ceea ce este; căci dacă ceea ce este este, există deja şi nu este generat. Gorgias, respingând următoarele două propoziţii: 1. *Ceea ce nu este este;* 2. *Ceea ce este şi nu este în acelaşi timp este* , deoarece sunt contradictorii, admite principiul contradicţiei şi, în consecinţă, principiul identităţii: prin urmare, el trebuie să admită propoziţia *Ceea ce este este* ; prin urmare, se contrazice în mod evident pe sine respingând şi această propoziţie ; şi îşi arată *spiritul sofistic* combătând chiar şi adevărul evident.

Propoziţia: *ceea ce este este* este o propoziţie necesară, dar este doar ipotetică: înseamnă: *dacă ceva este, este* . Dar rezultă oare că, dacă ceva este, *nu poate începe să fie? Nu poate fi generat?* Principiul identităţii cu siguranţă nu poate rezolva această întrebare: acest principiu - presupune existenţa şi / 118 vorbeşte despre ipoteza existenţei: este o lege logică a intelectului nostru.

Dar există o existenţă generată? Este orice existenţă absolută? Principiul ipotetic nu spune nimic despre aceasta, deoarece este neputincios să aducă existenţa în fiinţă: să presupunem existenţa A generată: putem şi trebuie să spunem: *existenţa* A *generată este existenţă generată:* sau din nou: A *adică este.* Principiul rămâne aici sigur şi nu este respingător generaţiei.

Raţionamentul lui Gorgias presupune, aşadar, doctrina eleaţilor, care neagă posibilitatea generaţiei.

imposibilitatea generaţiei nu poate fi demonstrată *a priori* , nici posibilitatea ei nu poate fi demonstrată. Generaţia, naşterea, contingenţa nu pot fi decât un dat al experienţei.

§ 21.

Raţionamentul relatat de Gorgias este un argument *ad hominem* , prin care deduce din nişte maxime ale eleaţilor imposibilitatea oricărui lucru existent. Prin urmare, este necesar să ne ocupăm puţin de eleaţi; ceea ce este cu atât mai necesar , cu cât / 119 primul exemplu de *raţionalism absolut* , definit în prima parte a acestui memoriu, se găseşte în şcoala eleatică.

Filosofii şcolii ionice propuseseră soluţia la această problemă: *Ce este generarea lucrurilor?* Xenofan din Colofon, conducătorul şcolii eleatice, se plasează dincolo de experienţă: el propune această altă problemă: Este *posibilă o generare ?* Dar ce alte mijloace avea el pentru a o rezolva, dacă nu principiul identităţii? *Nimicul nu este nimic:* adică *nimic nu este făcut din nimic.* Din acest principiu el a dedus 1. că tot ceea ce este este etern şi că nimic, nici substanţă, nici modificare, nu poate începe să fie; 2. că ceea ce este etern *este infinit* şi *unul, imens şi pretutindeni similar cu sine însuşi;* 3. *că este imobil; şi că nu există spaţiu gol în afara lui.*

Această doctrină a lui Xenofan este expusă, printre alţii, de Aristotel, în tratatul său despre Xenofan, Gorgias şi Zenon [61]. / 120

În doctrina enunţată de Xenofan, este necesar să se distingă anumite principii raţionale, care sunt fundamentele *teismului pur* , de anumite alte principii raţionale false, care nu pot fi stabilite a *priori;* şi care sunt fundamentele *panteismului.* Primele sunt următoarele: *Eternul este infinit. Eternul este imuabil. Eternul este unul* . Aceste principii, în metafizica bună, sunt identice şi, în acelaşi timp, ipotetice. Ele rămân doar în domeniul gândirii: existenţa le este străină, până când ne este dată o anumită existenţă.

Al doilea principiu este: *orice generaţie sau cauzalitate este imposibilă. Nicio fiinţă nu este posibilă, în afară de fiinţa infinită.* Aceste două

61 [*De Melisso Xenophane Gorgia* este un tratat pseudo-aristotelic de întâlnire controversată. Vezi B. Cassin, *Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia,* édition critique et commentaire, PUL, Lille 1980. Galluppi relatează titlul original al manuscrisului, corectat de savanţii moderni.]

principii sunt fundamentele *panteismului.* Dar ambele sunt precare. Am arătat în secţiunea anterioară că din principiul identităţii nu se poate deduce imposibilitatea generaţiei, aşa cum nu se poate deduce posibilitatea acesteia.

Nu pot să nu adresez aici, în treacăt, o critică la adresa comparaţiei pe care profesorul Fulleborn încearcă să o stabilească între Xenofan şi Spinoza; şi / 121 pe care domnul Degérando o relatează într-o notă din a doua ediţie a *Istoriei filosofiei sale:* «Deşi sistemul lui Xenofan nu a fost conceput cu aceeaşi îndemânare şi aceeaşi profunzime ca cel al lui Spinoza, nu se poate să nu recunoaştem în ambele aceeaşi cale şi aceleaşi principii... Primul raţionează exclusiv *a priori,* fără a lua în considerare experienţa sensibilă; al doilea foloseşte pe rând metoda *a priori* şi dovezile experienţei» [62].

O astfel de comparaţie mi se pare inexactă. Xenofan a adoptat *metoda a priori pentru a rezolva problema originii existenţei.* El a dedus din principiul identităţii imposibilitatea oricărei generaţii, a oricărei schimbări; experienţa simţurilor externe i-a arătat schimbări în natură: el considera aceste schimbări ca iluzii ale simţurilor. Dar ce era să creadă despre schimbările care apar în conştiinţă? Nu a îndrăznit să atace autoritatea conştiinţei; în consecinţă, el considera deducţiile raţiunii ca fiind incerte. „Nimeni", spunea el, „evident că nu ştie nimic; şi nici un om nu va şti vreodată lucrurile care au fost spuse de mine despre zei şi despre toate lucrurile. Căci, deşi cineva spune poate adevărul, totuşi nu ştie că l-a spus şi în toate lucrurile există doar opinie."

Unde ouăle DUMNEAVOASTRĂ SUNT DISPONIBILE ÎN STOC LA OERNV TS. Unde nu există stoc disponibil la Oernv ts. Unde nu există nimic altceva în țara DUMNEAVOASTRĂ . TSTeXeapévov

62 Georg Gustav Fülleborn (1769-1803) a fondat și a condus revista «Beyträge zur Geschichte der Philosophie» (1791-99), care a contribuit la definirea statutului disciplinar al istoriei filosofiei.

eìnóv SÙSeng OWL : TSTDKTai [63].

Lupta dintre raţiune şi mărturia simţurilor externe a fost rezolvată de Xenofan, dând victoria primei. Dar cum poate fi rezolvată lupta dintre raţiune şi conştiinţă, dacă, prin respingerea celei de-a doua, se respinge temeiul pe care se bazează prima? Cu siguranţă nu putem fi siguri de dovezile raţiunii decât prin mărturia conştiinţei, întrucât aceste dovezi trebuie să ne apară; şi unde ne vor apărea dacă nu în conştiinţă? Dacă respectul pentru autoritatea conştiinţei nu ar fi fost în mintea lui Xenofan, incertitudinea sa ar fi fost inexplicabilă şi lipsită de suport: aşa cum rezolvase lupta dintre raţiune şi mărturia simţurilor externe prin respingerea acesteia din urmă, tot aşa ar fi rezolvat lupta dintre raţiune şi conştiinţă prin respingerea mărturiei acesteia din urmă. El începuse dogmatic *a priori*. Dacă nu s-ar fi confruntat cu un obstacol în experienţă, dogmatismul său ar fi rămas imobil. Aceste gânduri ale mele despre doctrina lui Xenofan sunt în concordanţă cu cele ale lui Bayle, care avea o vastă cunoaştere a doctrinelor filosofice ale antichităţii. Acestea vor fi confirmate de ceea ce voi demonstra mai târziu: şi anume, că până la Kant, autoritatea conştiinţei nu a fost pusă la îndoială de niciun sceptic.

Însă, deşi Xenofan a respectat autoritatea conştiinţei , ar fi o greşeală să credem că a pornit de la faptul primitiv al conştiinţei. Dacă ar fi făcut-o, ar fi admis fiinţa finită şi mutabilă ca un dat primitiv; şi poate că nu ar fi considerat generarea ca fiind contrară principiului identităţii.

Spinoza nu a admis toate doctrinele raţionale ale lui Xenofan: el a negat generarea substanţelor, aşa cum o negaseră alţi filozofi înaintea metafizicilor eleaţi; dar a admis generarea *modurilor* şi, prin urmare, realitatea schimbărilor în natură. Prin urmare, în spinozism, substanţa singulară este în acelaşi timp imuabilă şi mutabilă; şi

63 Sextus Empiricus, *Adversus logicos,* lib. VII, nr. 49, p. 380, ed. lui Fabricius.

departe de a împăca *metoda a priori* cu datele experienţei, el postulează o contradicţie evidentă în fiinţa singulară, şi anume, imuabilitatea cu schimbarea [64].

§ 22.

Xenofan a negat existenţa vidului: în raţionamentul lui Gorgias relatat mai sus, vidul este considerat o condiţie necesară pentru existenţa oricărei fiinţe. Este cert că mulţi filozofi cu merite eminente au considerat existenţa necesară a vidului ca un *adevăr a priori*. Ei au crezut că este imposibil ca ceva să existe fără spaţiu sau în afara spaţiului. Această opinie contrazice pe cea a lui Xenofan; dar aparţine unui alt filosof, care se numără printre fizicienii eleatici: acesta este *Leucip.* Gorgias, într-un spirit sofistic, unind existenţa necesară a spaţiului cu principiile lui Xenofan, care includeau negarea spaţiului, a pornit de la o contradicţie: prin urmare, nu este surprinzător că a ajuns la deducerea imposibilităţii oricărei existenţe. Mi se pare, prin urmare, că învăţatul profesor Ritter se înşală atunci când scrie: „Este evident că Gorgias a găsit puterea îndoielii sale în opoziţia pe care a făcut-o între dovezile ideilor experienţei şi principiile eleaţilor, în favoarea unităţii existenţei [65]. ”

Nu există niciun element empiric în raţionamentul lui Gorgias : lupta constă în întregime între elemente *a priori* .

Să presupunem următoarele principii ale filosofilor eleatici: 1. *Nimic nu vine din nimic;* adică, *nimic nu poate începe să existe.* Acest principiu a fost propovăduit de Xenofan. 2. *Eternul este infinit.* Acest principiu a fost propovăduit şi de Xenofan. 3. *Infinitul este unic şi nu există nimic în afara infinitului.* Acest principiu aparţine, de asemenea, filosofului din Colofon şi a fost predat mai târziu de Spinoza. 4. *Nimic nu poate exista decât în spaţiu.* Acest principiu este predat de

64 Vezi în *Critica cunoașterii* respingerea spinozismului.

65 August Heinrich Ritter (1791-1869) a fost autorul unui impresionant *Ge schichte der Philosophie,* publicat în 12 volume între 1829 și 1853].

Leucip şi Democrit; şi este încă predat astăzi de filosofi cu merite eminente. Acum, aceste patru *principii a priori fiind admise,* Mi se pare că argumentul lui Gorgias este fără replică. Pe scurt , se reduce la următoarele: Ceea ce este etern este infinit; ceea ce este infinit este unic; ceea ce este unic nu este nicăieri (conform principiilor 2 şi 3). Ceea ce nu este nicăieri nu există (conform principiului 4). Prin urmare, Eternul nu există.

Ceea ce este generat nu există. Căci dacă ceea ce este generat ar exista, ar exista generare; dar generarea este contrară primului principiu. Prin urmare, nu există nicio fiinţă generată.

Acum, dacă nu există nicio fiinţă eternă sau neprodusă, nici nicio fiinţă generată, *nimic nu există* .

§ 23.

„Descoperim o atracţie secretă în a ne căuta opiniile la antici şi atribuim glorie găsirii lor acolo, nu pentru că vrem să ne susţinem convingerea în autoritate, să numărăm voturile şi să decidem problemele filosofice printr-o majoritate de voturi; ci există între idei, ca şi între elementele materiei, afinităţi secrete care acţionează asupra minţii cititorului şi îl atrag spre idei analoage cu ale sale."

Aceste asemănări şi analogii, uneori aparente, aproape întotdeauna imperfecte, pot induce în eroare judecata cuiva. S-a întâmplat adesea ca oamenii culţi, profund preocupaţi de descoperirile şi ideile autorilor moderni, să fi crezut că le găsesc la autorii antici.

Între timp, în materie de metafizică, se poate spune, fără exagerare, că tot ce s-a spus şi poate tot ce se poate spune *se găseşte fie în embrion, fie într-un anumit grad de dezvoltare, la filosofii greci.* / 128

Filosofii greci au abordat de timpuriu marea problemă a originii şi realităţii principiilor sau a naturii fiinţelor ; au rezolvat-o în aproape toate modurile imaginabile ; şi s-au străduit să demonstreze că ştiinţa poate ajunge la fiinţă, o poate înţelege şi o poate pătrunde în toate sensurile. De timpuriu, mulţi dintre ei şi-au dat seama şi ei de insuficienţa acestor soluţii, le-au atacat fără scrupule şi s-au străduit să demonstreze *că nimic nu poate fi dovedit.* Dogmatismul a generat

scepticism [66].

Presupun că un filosof înzestrat cu spirit de inventivitate şi originalitate , aşa cum a fost cu siguranţă Filosoful din Königsberg; presupun că meditează asupra doctrinei şcolii eleatice; şi că este frapat de această propoziţie: *Orice generaţie este imposibilă;* şi că recunoaşte în acelaşi timp că această propoziţie este o inferenţă legitimă din acest principiu: *Nimic nu este făcut din* / 129 *nimic.* Cu siguranţă va putea, fără alte circumstanţe , să deducă din acest prim gând următoarele două inferenţe: 1. *Cauzalitatea nu este obiectivă şi reală;* 2. *Principiul cauzalităţii, care se găseşte în inteligenţa noastră, nu este identic , ci sintetic.* Dacă cauzalitatea ar fi obiectivă şi reală, generaţia nu ar fi imposibilă. Dacă principiul cauzalităţii ar fi un principiu identic, cauzalitatea nu ar fi repugnantă principiului identităţii. Între timp, principiul cauzalităţii apare în inteligenţa noastră ca fiind necesar şi independent de orice experienţă. Prin urmare, este un *principiu sintetic a priori.* Mai mult. Dacă nu există generaţii în natură, nu există succesiuni; între timp, *timpul* ne apare independent de orice obiect; întrucât putem concepe toate obiectele ca fiind anihilate, iar *durata* sau *timpul* ne rămâne. Din aceasta el va concluziona: 3. Timpul este *a priori* în noi; şi nu este *obiectiv* , ci *subiectiv* : este *modul nostru de a vedea* .

Aceste rezultate ale meditaţiei sunt generale: nu există niciun motiv pentru a exclude conştiinţa din ele. Dacă generarea în sine este imposibilă şi, prin urmare, este doar o *aparenţă* în natură, generarea modificărilor, care apare în conştiinţă, este totuşi aparentă; de unde şi filosoful din Königsberg va concluziona: 4. *Conştiinţa ne oferă doar aparenţe, iar în general experienţa ne oferă doar simple aparenţe* .

Dar ce va spune el despre acea Fiinţă eternă, unică, imuabilă , infinită, care a fost primul rezultat al meditaţiei şi *al raţionalismului absolut al lui Xenofan* ? El va realiza că Filosoful din Colofon a postulat-o gratuit: va crede că, din moment ce ordinea *a priori* este doar ideală, aşa cum dovedesc *subiectivitatea* şi *idealitatea* cauzalităţii

66 Ancillon, *Eseu despre scepticism.* [Vezi *Mélanges* cit., p. 5].

şi a timpului , acest *absolut* al lui Xenofan nu poate fi decât ideal. În consecinţă, el va stabili: 5. *Absolutul este un ideal lipsit de orice realitate.*

Nu este nimic improbabil în presupunerea că eu, făcându -l pe Kant să se îndepărteze împreună cu Xenofan de *realismul* ordinii *a priori,* îl fac să ajungă la *idealitatea* aceleiaşi ordini sau, ca să vorbim în limbaj kantian, la *idealismul transcendental* . Şi în procedurile analitice, plecând de la o presupunere şi având ca rezultat falsitatea presupunerii înseşi: aceasta este *procedura apagogică.*

Principiul identităţii este o lege logică a gândirii umane şi incapabilă să conducă la realitate: Xenofan nu era autorizat , doar în virtutea acestui principiu, să postuleze ceva existent ; între timp, el postulează Absolutul. Fichte face cam acelaşi lucru: A = A; prin urmare *eu sunt acesta;* şi prin urmare *eu sunt acesta.* Cu lanţul de formule cu care Fichte ajunge la acest rezultat, îmi este imposibil să ajung la el; iar lanţul (îmi mărturisesc slăbiciunea) îmi este de neînţeles: transcriu observaţia lui Tennemann, care rezumă *teoria ştiinţei,* şi adaug observaţia istoricului Alemanno însuşi.

«Primul principiu: A=A. Vom reprezenta prin X legătura întregului, adică a sistemului» [67].

Mi se pare că acest X este relaţia de identitate dintre A şi A; şi că A este / 132 expresia generală a oricărei idei; şi că odată cu aceasta se spune: *fiecare idee este identică cu ea însăşi* .

«A şi X fiind date în *lo* , le putem înlocui cu această formulă: *lo este lo*» [68].

Faptul că A şi X sunt date în *ego* este un fapt al conştiinţei şi al acelei conştiinţe pe care transcendentaliştii o numesc *empirică.* Prin urmare, existenţa eului , *a* ideilor sale şi a legii logice a ideilor sale sunt date primitive ale conştiinţei; şi nu pot fi derivate din A = A. Acest principiu logic al gândirii umane însuşi este un dat al conştiinţei: presupune existenţa şi nu o poate genera sau dovedi în

67 [Tennemann, op. cit., § 394].

68 *[Ibid.].*

niciun fel.

„Prin urmare, eul se prezintă absolut pentru sine: este agentul, dar în acelaşi timp este produsul actului [69]. ”

Nu se poate dogmatiza mai obraznic. Conştiinţa ne dă existenţa sinelui, iar această existenţă nu este deja o dată a principiului logic al identităţii. Dar se poate deduce măcar din acest principiu că ceea ce există există în mod absolut ? Xenofan a dedus această inferenţă falsă, la fel ca şi Fichte.

„Principiile pe care predomină acest sistem sunt cu adevărat legi logice; dar tocmai acestea sunt legi incapabile să permită vreodată cunoaşterii noastre să ajungă la existenţa reală şi la constituţia esenţială fie a subiectului, fie a oricărui obiect. Prin surprindere, se încearcă de a face ca entităţile să iasă la iveală din ele, mai ales când în primul principiu (§ 394 din princ.) *eul* este substituit obiectului nedeterminat [70]. ”

un alt element printre elementele *a priori ale lui Xenofan, pe care acesta din urmă* l-a exclus: acesta este elementul *spaţiului pur.* Kant, raţionând în modul în care tocmai l-am pus să raţioneze, trebuie să fi introdus şi el acelaşi element. Concepând corpurile ca fiind anihilate, spaţiul rămâne. Ne este imposibil să concepem spaţiul ca fiind anihilat, aşa cum ne este imposibil să concepem ceva care - există în afara spaţiului şi fără spaţiu. Când încercăm să punem limite spaţiului, concepem imediat un alt spaţiu dincolo de spaţiul pe care l-am limitat, astfel încât suntem forţaţi să admitem un spaţiu infinit. Astfel, la fel ca Gorgias, Kant a introdus spaţiul printre elementele *a priori* , aşa cum introdusese timpul.

Prin introducerea acestui element, Gorgias a introdus lupta şi contradicţia dintre *elementele a priori:* acelaşi lucru s-a întâmplat şi cu Kant; iar *Antitetica raţiunii pure* s-a născut în spiritul filosofului din Königsberg.

69 *[Ibidem].*

70 Tennemann, op. cit., §§ 394 și 397. [Ultimul pasaj citat se referă la acest §].

Iată un exemplu al acestei antiteze bazate pe principiile raţionale pe care le-am discutat.

TEZĂ. *Infinitul este unic.* Infinitul este ceea ce conţine toate realităţile. Dar dacă ar exista ceva în afara infinitului, acesta nu ar conţine toate realităţile; căci ar fi lipsit de realitatea existentă în afara sa. Prin urmare, nimic nu există în afara infinitului. În consecinţă, infinitul este unic.

ANTITEZĂ. *Infinitul nu este unic.* Spaţiul pur are o existenţă necesară. Este infinit. Dar concep o altă infinitate, care există în spaţiu: Această infinitate este fiinţă eternă, substanţă gânditoare, substanţă înzestrată cu gândire infinită: există prin urmare cel puţin două infinitaţi: şi este fals *că infinitatea este unică.*

Este un fapt că există raţionalişti care admit infinităţi multiple. Spinoza admite o extensie infinită şi un gând infinit. Newton, Clarke şi Locke admit o inteligenţă infinită şi un spaţiu infinit distinct de această inteligenţă. Unii, urmând principiile şcolii scoţiene, admit spaţiul infinit: ei neagă că acest spaţiu este un atribut al lui Dumnezeu; şi, în consecinţă, admit două infinităţi distincte, Dumnezeu şi spaţiul.

Nu intenţionez, prin oferirea acestui exemplu, să stabilesc altceva; cu excepţia faptului că raţionamentul lui Gorgias şi lupta pe care a introdus-o între elementele *a priori i* -ar fi putut oferi lui Kant ideea *unei antitetice a priori* şi, astfel, l-ar fi condus la stabilirea: 6. *În idealul Absolutului se arată o contradicţie a Raţiunii pure cu ea însăşi.*

Trecând în revistă istoria filosofică a celor 136 de opinii despre Absolutul metafizic, este un fapt că apare o contradicţie între aceste opinii, nu doar între diferiţi filozofi, ci chiar în cadrul aceluiaşi filosof. A admite, împreună cu Kant, că această contradicţie este intrinsecă Raţiunii, înseamnă a impune o absurditate constituţiei Raţiunii, înseamnă a admite sinuciderea Raţiunii; înseamnă a declara metafizica imposibilă. Prin urmare, ar fi important, pentru progresul ştiinţei, să se rezolve următoarea problemă: *să se determine originea Antitezei filosofice privind Absolutul metafizic; şi, prin această*

determinare , eliminând aşa-numitele antinomii, să se stabilească realitatea Absolutului şi a metafizicii .

Dacă nu va fi neplăcut Academiei, voi trata soluţia acestei probleme într-un alt memoriu .

§ 24.

Ştiu bine că Autorul Criticii ne asigură că gândurile lui Hume l-au trezit din visul său dogmatic şi l-au condus către metoda critică; şi adaug că, deşi nu recunoaşte acest lucru, filosofia lui Reid, spre deosebire de cea a lui Hume, i-a dat şi un puternic impuls către scopul atins. Dar toate acestea nu exclud posibilitatea ca, după ce a fost trezită din visul său dogmatic, gândirea sa filosofică, în cursul călătoriei sale către scopul atins, să fi primit mult ajutor din partea raţionalismului lui Xenofan, din gândurile sofiştilor şi din cele ale scepticilor. Într-adevăr, multe motive îmi arată influenţa şcolilor de filosofie greacă menţionate anterior asupra *transcendentalismului.*

Deschid Sextus Empiricus şi găsesc acolo perfect terminologia lui Kant: « T-ort 5è q oKsnTtKq Suvaptg àvTi08TiK'q patvopévov re Kaì vooupévrnv » [71].

Nu-mi amintesc să fi găsit o astfel de terminologie la vreun filosof modern.

Mai mult, Sextus ne spune, vorbind despre scepticism: «Scepticismul se opune fenomenelor şi *noumenelor;* întrucât le opunem în diferite moduri, fie fenomene fenomenelor, fie noumene noumenelor, fie prin permutare» [72]. / 138 Noumenul, conform lui Sextus, fiind un obiect al raţiunii, «Antitetica noumenelor este aceeaşi cu antitetica kanţiană dezvoltată în dialectica

71 Sextus Empiricus, *Ipoteze* , cartea I, c. IV, p. 3. [Vezi Sextus Empiricus, *Schiţe pironiene,* editat de A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1988].
76. *Ibidem.*

transcendentală ».

Principiile scepticismului au apărut în şcoala eleatică şi printre sofişti. Prin urmare, Kant trebuie să fi abordat în mod deliberat, cel puţin după ce s-a trezit din visul său dogmatic . Un ilustru kantian, domnul Willers, a plasat chiar ca epigraf la lucrarea sa despre filosofia transcendentală următoarea zicală a sofistului Protagoras: „Havrov xp^parov perrpov dvOprnnog ". Pentru a explica posibilitatea cunoaşterii, Kant a pretins că stabileşte o filozofie în întregime *a priori:* nu se poate, prin urmare, presupune că a omis să mediteze asupra primului exemplu de raţionalism absolut în filosofia greacă . După ce raţionalismul absolut s-a răspândit în Germania în timpurile moderne, operele lui Spinoza au fost citite şi sunt citite cu admiraţie : *multa renascentur, quae iam cecidere.*

A doua teză a lui Gorgias este: *deşi fiinţa există, ea este necunoscută* omului *şi nu poate fi înţeleasă prin gândire.* Iată dovada pe care o aduce: „Dacă lucrurile care sunt gândite nu sunt lucrurile în sine, ceea ce este nu este gândit".

Aceasta este o propoziţie ipotetică. Gorgias o demonstrează astfel: „Aşa cum se întâmplă lucrurilor care sunt considerate albe, se va întâmpla şi să fie considerate albe; în mod similar, dacă se întâmplă lucrurilor care sunt considerate a nu fi lucrurile în sine, trebuie să se întâmple în mod necesar ca lucrurile care sunt să nu fie gândite. Dacă acele lucruri care sunt gândite nu sunt lucrurile în sine, ceea ce este gândit este ceea ce nu este. Acum este clar că lucrurile care sunt gândite nu sunt lucrurile în sine; căci dacă lucrurile care sunt gândite ar fi lucrurile în sine, toate lucrurile care sunt în gândire ar trebui să existe, ceea ce este fals. Un om care zboară cu siguranţă nu există; carele care se mişcă pe mare cu siguranţă nu există, deşi sunt gândite . Prin urmare, lucrurile care sunt gândite nu sunt lucrurile în sine... Contrariile se întâmplă lucrurilor care sunt contrare unele altora; dar ceea ce este contrar la ceea ce este este ceea ce nu este. Prin urmare, dacă se întâmplă la ceea ce este de gândit, trebuie să se întâmple în mod necesar la ceea ce nu este să nu fie gândit; ceea ce este fals, deoarece multe lucruri care nu sunt sunt gândite. Prin

urmare, ceea ce este nu este gândit [73]. ”

Pentru a evita să fim orbiţi de argumentul de mai sus şi pentru a-i descoperi defectele, să-l reducem la forma silogistică. Astfel redus, este după cum urmează: *dacă ceea ce nu este poate fi gândit, atunci ceea ce poate fi gândit nu este. Dar ceea ce nu este poate fi gândit; prin urmare, ceea ce poate fi gândit nu este* ...

Prima propoziţie, care este cea ipotetică, este falsă. Ea spune: *Ceea ce nu este poate fi gândit; prin urmare, ceea ce poate fi gândit nu este.* Această propoziţie este falsă deoarece conversia găsită în ea este contrară Logicii, care ne învaţă că o propoziţie afirmativă nu este convertibilă, luând în considerare doar forma sa. / 141 Întrucât prima propoziţie a silogismului este falsă, inferenţa sa este, de asemenea, falsă.

În discursul lui Gorgias găsim şi acest alt argument , care poate fi descompus în următoarele două silogisme.

Contrariile au afecţiuni sau proprietăţi contrare. Dar ceea ce nu este este contrar cu ceea ce este: prin urmare, proprietăţile a ceea ce nu este sunt contrare proprietăţilor a ceea ce este.

Proprietăţile a ceea ce nu este sunt contrare proprietăţilor a ceea ce este. Dar posibilitatea de a fi gândit este o proprietate a ceea ce nu este. Prin urmare, imposibilitatea de a fi gândit este o proprietate a ceea ce este .

Prima propoziţie a primului silogism necesită o distincţie. Lucrurile contrarii au proprietăţi contrarii doar în măsura în care şi în care sunt contrarii; nu şi în alte privinţe. Astfel, de exemplu, *cercul nu este un pătrat,* s-ar putea deduce, cercul este o figură; nu este pătratul, prin urmare, o figură? Şi aici Gorgias încalcă o regulă a logicii, care prevede *că propoziţia negativă nu* separă *fiecare parte a înţelegerii atributului de subiect; ci separă doar ideea totală şi întreagă, compusă din toate elementele atributului la un loc.* Pentru ca un lucru să nu fie altul, nu este necesar să nu aibă ceva identic cu celălalt; ci este pur şi simplu suficient să nu aibă tot ceea ce are celălalt.

73 Sextus Empricus, lib. I, *Adversus Logicos,* p. 385 și 386.

Mai mult, prima propoziţie a celui de-al doilea silogism prezintă, în modul în care este exprimată, o contradicţie evidentă în termeni; căci este imposibil ca ceea ce nu există să aibă afecţiuni sau proprietăţi. Pentru a exprima bine ceea ce este în discuţie, ar fi fost necesar să spunem: *Gândirea unui obiect care există, sau care este cel puţin gândit ca existent, este diferită de gândirea unui obiect care nu există, sau care este gândit ca inexistent.* Întrucât diferenţa în cauză este un fapt al conştiinţei, această observaţie internă ar fi oferit oportunitatea de a căuta fundamentul pe care se bazează o astfel de diferenţă.

Observaţiile pe care le-am făcut asupra modului de raţionament al lui Gorgias arată, / 143 pentru a-l avertiza în treacăt, cum raţionamentele false ale sofiştilor au contribuit la perfecţiunea Logicii.

Un obiect gândit, pentru singurul motiv că este gândit, este lipsit de realitate, este o nefiinţă. Aceasta este concluzia finală a raţionamentului tocmai prezentat şi examinat de Gorgias. Dar nu este acesta şi un canon fundamental al *transcendentalismului?* Nu am văzut, în § 18 al primei părţi, că Fichte a concluzionat *că ştiinţa, pentru singurul motiv că este ştiinţă, nu este realitate?* Nu contrastează Kant realitatea cu Dumnezeu, pentru motivul că această fiinţă supremă nu este altceva decât un obiect gândit? Dar nu oferă oare raţiunea Dumnezeu gândirii după ce s-a ridicat de la realităţile finite la noţiunea de realitate infinită? Acest lucru nu contează, adaugă Kant: Dumnezeu este *un obiect doar gândit* şi, pentru singurul motiv că este un obiect gândit, este un ideal pur, fără realitate.

Scopul metodei critice a lui Kant este, aşa cum se poate observa din *metodologia sa transcendentală,* pentru a da / 144 un rafinament scepticismului şi pentru a-i umple lacunele. Pentru a înţelege - rafinamentul pe care Kant credea că l-a dat scepticismului, este necesar să facem câteva observaţii asupra scepticismului . După aceasta, vom putea determina definitiv toate analogiile şi toate diferenţele dintre *Idealismul Transcendental* şi şcolile filozofice care l-au precedat.

§ 25.

Prima întrebare pe care o propun se referă la autoritatea conştiinţei. *Au negat scepticii realitatea fiinţei noastre şi a schimbărilor de care suntem conştienţi?* Cu alte cuvinte: *Sunt obiectele conştiinţei, potrivit scepticilor, reale în* sine *?*

Citind *Întrebările academice* ale lui Cicero şi cărţile lui Sextus Empiricus, nu găseşti niciun argument, nici academic, nici sceptic, care să fie îndreptat direct împotriva conştiinţei. Marile declamaţii ale academicienilor şi scepticilor sunt toate îndreptate fie împotriva simţurilor, fie împotriva Raţiunii: într-adevăr, observăm că acestea admit realitatea percepţiilor noastre şi pun la îndoială doar realitatea obiectului perceput sau corespondenţa percepţiei cu obiectul.

La prima vedere, Cicero pare să atribuie scepticismul absolut lui Democrit şi lui Metrodor din Chios, un discipol al lui Democrit ; dar, trecând la detalii, se vede că acest scepticism se limitează la obiectele simţurilor. Democrit, spune el, în numele academicilor, merge în ignoranţa adevărului mai departe decât ajungem noi; căci nu negăm că există vreun adevăr, ci spunem doar că nu-l putem concepe. Dar el neagă total existenţa adevărului: el susţine că simţurile noastre sunt obscure şi tenebroase: astfel le caracterizează: unul dintre marii săi admiratori , Metrodor din Chios, vorbeşte în acelaşi fel, care de la începutul cărţii sale *Despre natură,* se exprimă în aceşti termeni: *Neg că ştim dacă ştim ceva sau dacă nu ştim nimic ; că ştim ce este să ştii sau să nu ştii; nici, vorbind în mod absolut, dacă există ceva sau dacă nu există nimic.* «Quid loquar / 146 de Democrito?» who cum eo conferre possumus non modo ingenii magnitudine, sed etiam anima? ... Atque is non hoc codicil, quod nos, qui veri esse aliquid non negamus, percipi posse negamus. Adevărul este negat clar: *sensusque idem obscuros dicit, et tenebricosos. Sic enim ap pellai eos.* Isque qui hunc maxime est admiratus Chius Motrodorus initio libri, qui est de natura: *Nego* inquit, *scire nos sciamusne aliquid, an nihil sciamus: ne idipsum quidem nescire aut scire: nec omnino sitne aliquid, an nihil sit»*

[74].

David Durand, care a făcut traducerea franceză a Academicilor lui *Cicero* , la pasajul: *nec omnino sit ne aliquid, an nihil sit,* adaugă următoarea notă: «Extra nos scilicet. Io enim furoris procesisse illos, ut se negarent, vix mihi persuadeo» [75].

La ragione infatti, su di cui Democrito, secondo Cicerone, ap - poggiava la negazione delle realtà, è l'insufficienza / 147 de' sensi, *sensus obscuros dicit, et tenebricosos* .

Sextus Empiricus expune clar doctrina lui Democrit . El spune: 1. Că acest filosof admitea atomii şi vidul; 2. Că nega existenţa calităţilor sensibile în obiectele externe, afirmând că mierea nu era nici dulce, nici amară; prin urmare, Sextus separă filosofia lui Democrit de cea a scepticismului. Dar prin eliminarea calităţilor sensibile şi lăsând doar atomii şi vidul, lumea simţurilor nu este lumea în sine: lumea simţurilor nu este lumea intelectului. Cu simţurile în sine nu putem ajunge la atomi, pentru a le cunoaşte dimensiunea şi forma, nici de ce şi cum produc aparenţele pe care ni le produc: prin urmare, chiar şi pe baza ipotezei realităţii extensiei, obiectele externe ne sunt necunoscute. Prin urmare, Sextus spune că Democrit a distins două tipuri de cunoaştere, una *autentică,* cealaltă *obscură:* şi că a plasat în cea din urmă pe cea a văzului, auzului, mirosului, gustului, pipăitului. / 148

Adevărata *doctrină* , aşadar, era cea care deriva din raţiune: prin

74 *Academica,* cartea a II-a, c. XXIII. [*Academica* este o lucrare a lui Cicero care datează din anul 45 d.Hr. Sunt scrise sub formă de dialog, iar interlocutorii sunt Lutatius Catulus și Licinius Lucullus. Ele abordează problema cunoașterii. Inițial, Cicero a scris două cărți, intitulate *Catulus și Lucullus.* Acestea au fost apoi reelaborate într-o a doua versiune, în 4 cărți, pe care Cicero le-a dedicat lui Terentius Varro. Din *Academica* , a rămas a doua carte a primei versiuni *(Academica priora* sau *Lucullus),* iar prima carte incompletă a celei de-a doua *(Academica posteriora,* numită și *Varro* după numele dedicatarului)].

75 [David Durand (1680-1763), pastor al bisericii hughenote, a fost forțat să părăsească Franța din motive religioase. S-a refugiat în Olanda, unde s-a împrietenit cu Pierre Bayle, apoi la Londra, unde a devenit membru al Societății Regale. Traducerea sa franceză a lucrării *Academica* a fost publicată în prima ediție la Londra în 1740 și într-o nouă ediție la Paris în 1796.]

urmare, Sextus concluzionează: Potrivit lui Democrit, Raţiunea este cea care judecă. Această doctrină a lui Democrit este perfect similară cu cea pe care Malebranche a dezvoltat-o în prima carte a *Cercetării asupra adevărului.*

Aspectul diferit al unui obiect exterior la diferiţi oameni este numit *de Democrit opinie;* de aceea a învăţat că asupra tuturor lucrurilor nu putem avea decât păreri: « vógo yap pqoi YXUKU, Kaì vogo niKpóv, vógo Oepgóv, vógo ^u%pòv, vógo xpotq. èrep 5è, droga Kaì Kevóv. anep vogiZerai gèv eìvat Kaì So^aZeiat rà aìo()r|TO.. OÙK SOTI 5è Karà àXqOetav raura, àllà rà droga góvov Kaì rò Kevóv »: *Lege* enim est, inquit, *dul ce, et lege amarum, lege calidum: atom et lege frigianedum: atom et lege frigianedum. De aceea exista si sunt seputantur sensilia, si nu sunt revera. Alone alone sunt atoma et inane.* Aceasta este traducerea latină a lui Genziano Herveto [76], care traduce vógo în latină lege. Fabricius adaugă însă următoarea notă: «Well autem utitur vocabulo vogiZerai , quod jam dixerat vogo SOTI , *opinion,* non èiep *veritate».* Brucker[77] El a adoptat şi el această interpretare; şi se bazează tot pe definiţia pe care Platon o dă lui vogog în *Minos.* Prin urmare, potrivit lui Cicero, el învăţa *că adevărul se află într-o fântână* [78]. Este adevărat că Sextus îi atribuie încă un scepticism universal; dar acesta nu s-ar putea extinde niciodată la obiectele conştiinţei, ci cel mult şi la atomi şi la vid; întrucât Sextus însuşi ne spune că Democrit a admis afecţiunile interne drept regulă şi criteriu al acţiunilor noastre: « Aipèoeog 5è Kat pvyqg, *xa* naOq » [79].

76 [Gentian Hervet (1499-1584) a publicat în 1569 o ediție latină a operelor lui Sextus].

77 [Johann Jacob Brucker (1696-1770), autor al *Historia critici philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta,* 1742-44, ed. a doua. 1766-67. Despre el, cf. Contribuția lui M. Longo în SSGF, vol. II: *De la epoca carteziană la Brucker,* La Scuola, Brescia 1979, p. 527-635].

78 *Acad.,* cartea 1, capitolul 10.

79 Sextus Empirico, *Ipotipuri,* cartea 1, c. XXX; *Adversus logicos,* cartea 1, nr. 135 și urm., p. 399 și 400.

Închei aceste observaţii ale mele despre Democrit cu următoarea - reflecţie a lui Bayle: „Democrit a fost cel care le-a furnizat pironienilor tot ce spuneau împotriva mărturiei simţurilor; căci, pe lângă faptul că obişnuia să spună că adevărul era ascuns pe fundul unei fântâni, el susţinea că nu exista nimic real dincolo de atomi şi vid; şi că tot restul consta doar în opinii. Aceasta este ceea ce spun cartezienii în legătură cu calităţile corporale, culoarea, mirosul , sunetul, gustul, căldura, frigul, despre care spun că nu sunt altceva decât modificări ale Sufletului [80]. ”

Aceeaşi judecată trebuie făcută şi despre Metrodor din Chios, care a fost un discipol al lui Democrit.

§ 26.

Academicienii nu negau autoritatea conştiinţei: iată un pasaj dintr-un academician celebru care dovedeşte acest lucru: «Dar dacă ce fel de minte este, mintea însăşi nu o ştie, spuneţi-mi, vă rog, că nu ştie dacă este sau nu mişcată? Prin urmare, mintea simte că este mişcată: ceea ce atunci când simte, o simte, dacă prin propria sa putere nu este mişcată de altul»” [81].

Dar ce să spunem despre sceptici? Printre toate mijloacele epocii, nu există niciunul îndreptat împotriva veridicităţii conştiinţei / 151. - Într-adevăr, Sextus spune în mod expres că scepticii admit adevărul sau realitatea aparenţelor; adică realitatea percepţiilor noastre, a afecţiunilor noastre interne, oricare ar fi ele. Iată un pasaj din Sextus care mi se pare că stabileşte decisiv ceea ce am spus: „Cei care spun că scepticii înlătură lucrurile aparente par să nu fi înţeles ceea ce spunem. *Căci noi nu distrugem acele lucruri care involuntar, printr-o fantezie răbdătoare , ne conduc la consimţământ. Or, astfel de lucruri sunt tocmai lucrurile aparente* [82]. ”

80 Bayle, *Dictionnaire* cit., art. *Democrit*

81 Cicero, *Tusculanae Disputationes,* cartea 1, c. 22 şi c. 23. [Vezi ital. editie editata de A. di Virginio si G. Pacitti, in Cicero, *Opere morali,* Mondadori, Milano 2007].

82 [Vezi secţiunea următoare].

Putem recunoaşte mai clar realitatea percepţiilor noastre şi a tuturor modificărilor noastre interne, oricare ar fi ele? Noi, de exemplu, avem percepţia lunii: adversarii scepticilor, conform lui Sextus, spuneau: *scepticii neagă realitatea acestei percepţii.* Sextus spune: Aceşti oameni se înşală: sentimentul scepticilor este: *Percepţia lunii este reală; dar nu ştim nimic despre obiectul acestei percepţii, care este luna. Percepţia lunii este lucrul aparent; şi nu eliminăm* acest *lucru aparent* .

Conform scepticilor, aşadar, se poate spune pe bună dreptate: *Cred că luna există.* Însă, conform lui Fichte, acest lucru nu se poate spune; ci trebuie spus: *mi se pare că gândesc că luna există; iar acest gând este visul unui alt vis în care se întâmplă să fie visat chiar acest vis* (§ 17 din Prima Parte).

Să continuăm să expunem doctrina sceptică: «Dar când întrebăm - dacă un anumit lucru este aşa cum apare, *admitem că apare, dar căutăm şi nu disputăm lucrul care apare, ci ceea ce se spune despre lucrul aparent.* Aceasta este cu totul altceva decât a pune întrebarea despre lucrul care apare. De exemplu, mierea ni se pare dulce, deoarece percepem aceeaşi dulceaţă prin simţuri. Dar ne îndoim dacă este dulce în măsura în care ţine de raţiune şi inteligenţă . *Ceea ce ne îndoim* / 153 *nu este ceea ce apare, ci ceea ce se afirmă* despre aparent» [83].

Prin urmare, conform scepticilor, *intuiţia* dulceaţei mierii este reală. Însă, conform lui Kant şi Fichte, *aceeaşi intuiţie este un vis* (§ 17 din prima parte). Sextus învăţase, de asemenea , clar că scepticii admit realitatea modificărilor noastre interne: iată ce scrie el: „Să spunem că scepticul nu stabileşte nicio dogmă, nu în sensul în care unii spun că un asentiment general la ceva este o dogmă *(întrucât scepticul asistă la acele lucruri de care este forţat să fie afectat prin intermediul imaginaţiei*). De exemplu, când simte căldura sau frigul, nu va spune niciodată: judec că nu simt căldura sau frigul. Dar să spunem că scepticul nu stabileşte nicio dogmă în sensul în care unii spun că o dogmă este un asentiment la ceva îndoielnic şi incert dintre acele

83 Sesto Emp., *Hipoteză,* lib. 1, c. X.

lucruri care sunt căutate în ştiinţe şi despre care există dispută [84]. ”

Cirenaicii învăţau că stările sufletului sunt singurele lucruri pe care le putem cunoaşte; dar că nu putem cunoaşte cauzele care produc aceste modificări. Sextus aduce doar două diferenţe între doctrina cirenaică şi cea sceptică: prima este că cirenaicii afirmă în mod absolut *incomprehensibilitatea cauzelor* externe ale senzaţiilor noastre, în timp ce scepticii îşi suspendă pur şi simplu judecata cu privire la aceste cauze. A doua diferenţă constă în scopul celor două doctrine; căci cirenaica are ca scop plăcerea; scepticul, liniştea sufletească.

Prin urmare, scepticul este de acord cu cirenaicul în a admite realitatea modificărilor noastre interne [85]. „Dacă spunem că afecţiunile ne apar, este necesar să mărturisim că toate lucrurile care ne apar sunt adevărate; şi că pot fi înţelese. / 155 Dacă atunci dăm numele *de lucruri aparente* acelor lucruri care produc afecţiuni în noi, în acest caz toate lucrurile aparente sunt false şi de neînţeles: Căci afecţiunea care apare în noi este ceea ce ni se arată prin sine şi nu este nimic altceva. *Prin urmare, dacă trebuie spus adevărul, singura afecţiune este cea care ne apare: ceea ce din afara noastră produce afecţiunea noastră este poate un lucru (real); dar nu ne apare. Din acest motiv, în propriile noastre afecţiuni, noi toţi nu greşim în niciun fel; dar toţi greşim în ceea ce priveşte subiectul extern: primul poate fi înţeles, cel de-al doilea nu”* [86].

§ 27.

Nu este inutil să observăm modul în care Papii Bisericii au combătut scepticismul şi scopul pe care l-au urmărit în combaterea lui. Aceasta va fi încă o dovadă, care ne va confirma că autoritatea conştiinţei nu a fost pusă la îndoială de / 156 niciun sceptic; şi ne va face să cunoaştem mai bine calea gândirii filosofice despre obiectul care ne priveşte. Sfântul Augustin scrie: „Căci suntem şi ştim că suntem şi că suntem şi iubim că suntem. În aceste trei lucruri pe care

84 M-am dus, capitolul VII.
85 M-am dus, capitolul XXXI.
86 Sesto Emp., *Adversus logicos,* cartea VII, nr. 194 și 195, p. 140.

le-am spus, nicio falsitate nu ne tulbură. Căci nu le atingem, ca acele lucruri care sunt din afară, cu vreun simţ trupesc, cum ar fi văzând culorile, auzind sunete, mirosind mirosuri, gustând arome, atingând lucruri dure şi moi, despre care avem şi noi imagini, foarte asemănătoare cu ele, şi nici nu ne gândim acum la lucruri trupeşti în gând şi prin ele suntem mişcaţi în dorinţa pentru ele. Dar fără nicio imaginaţie jucăuşă a fanteziilor sau fantasmelor, *este absolut sigur pentru mine să fiu eu însumi şi să ştiu şi să iubesc asta." Nu mă* tem de niciunul dintre aceste argumente adevărate ale academicienilor, care spun: ce se întâmplă dacă eşti înşelat? *Căci dacă sunt înşelat, sunt.* Căci cine nu este, cu siguranţă nu poate fi înşelat şi, prin urmare, sunt dacă sunt înşelat: pentru că, prin urmare, exist dacă sunt înşelat, cum sunt înşelat să fiu eu însumi, când este sigur că exist dacă sunt înşelat? Pentru că, prin urmare, / 157, aş fi cel înşelat, chiar dacă aş fi înşelat; fără îndoială, *prin faptul că mă ştiu a fi, nu sunt înşelat.* Rezultă, însă, că nici *în ceea ce ştiu că mă cunosc pe mine însumi, nu sunt înşelat* . Căci, aşa cum ştiu că sunt, tot aşa *ştiu şi că ştiu chiar acest lucru.* Şi când iubesc aceste două, *adaug aceeaşi a treia iubire lucrurilor pe care le cunosc* . Căci nu sunt înşelat în a mă iubi pe mine însumi, deoarece în lucrurile pe care le iubesc nu sunt înşelat: *deşi, chiar dacă ar fi fals: a mă iubi pe mine însumi în mod fals ar fi adevărat* . Căci prin ce acord aş fi pe bună dreptate mustrat şi pe bună dreptate împiedicat să iubesc lucrurile false, dacă ar fi greşit pentru mine să le iubesc? Din moment ce ambele sunt adevărate şi sigure, cine se îndoieşte că atunci când iubesc, *iubirea lor este şi adevărată şi sigură?* [91] . Non si poate face un'analisi più esatta del fatto primitivo della coscienza. If è creduto che Cartesio abbia preso da S. Agostino il famouso *cred ca prin urmare* Acest lucru este posibil; ma pure può esse re che il Filosofo francese l'abbia ricavato dal proprio fondo It is not improbable, / 158 anzi accade spesso, che due pensa tori, dotati tutti e due di uno spirito d'invenzione, posti nelle stesse circumstances, meditando su lo stesso object, ottengano dalla loro meditazione lo stesso risultamento. Sau un astfel de furon el

91. *Despre Cetatea lui Dumnezeu,* cartea XI, cap. 26. [Cf. Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu,* editată de L. Alici, Rusconi, Milano 1984, pp. 548-549: «Căci suntem, știm că suntem și iubim ființa și cunoașterea noastră și nu există nicio umbră de falsitate care să ne tulbure. Căci nu percepem toate acestea cu simțurile corpului, așa cum percepem realitățile exterioare: culorile cu văzul, sunetele cu auzul, mirosurile cu mirosul, aromele cu gustul, tare și moale cu atingerea. Imaginile acestor realități sensibile, foarte asemănătoare cu ele, dar care nu mai sunt corporale, le considerăm cu gândul, le reținem în memorie și, prin ele, suntem îndemnați să dorim acele realități. Pe de altă parte, faptul de a fi, de a cunoaște și de a iubi este cât se poate de sigur și lipsit de înșelăciunea unei imaginații legate de imagini și viziuni.»

Pe baza acestor adevăruri, nu trebuie să ne temem de argumentele Academicilor care spun: Ce se întâmplă dacă ești înșelat? Dacă sunt înșelat, exist. Căci ceea ce nu este nu poate fi înșelat; prin urmare, dacă sunt înșelat, exist. Din moment ce, așadar, dacă sunt înșelat, exist, cum aș putea fi înșelat în legătură cu existența mea, când, dacă sunt înșelat, este sigur că exist? Cu siguranță, știind că exist, nu sunt înșelat, căci dacă aș fi înșelat, aș exista ca unul care se înșeală pe sine. Rezultă că nu sunt înșelat nici măcar atunci când știu că știu ; căci așa cum știu că exist, așa știu și că mă cunosc pe mine însumi. Și când iubesc aceste două lucruri, adaug la ceea ce știu acest al treilea lucru, iubirea însăși, care nu este mai puțin important. Căci nu sunt înșelat că iubesc, din moment ce nu sunt înșelat în lucrurile pe care le iubesc; chiar dacă acestea ar fi false, ar fi adevărat că iubesc lucrurile false. În plus, de ce să mă mustrezi și să mă împiedici pe bună dreptate să iubesc ceea ce este fals, dacă ar fi fals că îl iubesc? Dar, din moment ce aceste lucruri sunt adevărate și sigure, cine s-ar putea îndoi că iubirea lor, atunci când sunt iubite, și iubirea însăși, este adevărată și sigură?] Marele Episcop de Hipona şi Descartes. Atât eleaticii, cât şi academicii şi scepticii au subliniat erorile simţurilor şi imposibilitatea de a stabili acordul şi corespondenţa percepţiilor noastre sensibile cu obiecte situate în afara noastră.

Sfântul Augustin porneşte de la acest punct: Chiar dacă aceste idei sensibile sunt false, spune el; şi chiar dacă sunt înşelat, este sigur că exist dacă sunt înşelat; este sigur că ştiu că exist; şi din moment ce existenţa mea este adevărată, cunoaşterea existenţei mele va fi, de asemenea, adevărată; şi cunoaşterea acestei cunoaşteri va fi, de asemenea, adevărată; şi va fi, de asemenea, la fel de adevărat şi sigur că iubesc să exist şi să cunosc. Am aceste trei adevăruri nu prin intermediul unor imagini care se interpun între mintea mea şi obiecte, ci le am prin intermediul unei intuiţii imediate a obiectelor însele. Îmi percep imediat ființa: percep imediat cunoaşterea ființei mele şi, imediat, din nou, iubirea ființei mele şi a cunoaşterii mele.

Datorită acestor trei adevăruri, nu mă tem de argumentele academicienilor; deoarece adevărurile pe care le-am stabilit sunt independente de mărturia simţurilor; şi, prin urmare, argumentele acestor filozofi nu mă impresionează deloc. M-am retras în conştiinţa mea interioară; şi în această înrădăcinare, academicii nu îndrăznesc să mă atace. Acest raţionament al Sfântului Augustin dovedeşte că, până la el, toţi filosofii care au luptat împotriva incertitudinii cunoaşterii noastre şi cărora le dă numele de *academicieni,* printre care şi scepticii , toţi aceşti filosofi, zic eu, respectaseră autoritatea conştiinţei.

Descartes se afla în aceleaşi circumstanţe. Prejudecata filosofică - conform căreia percepem obiectele exterioare doar prin imaginile lor a fost primită fără contestare. Acest filosof, căutând un fundament stabil pentru filosofie , nu-l putea găsi decât în percepţia imediată a propriei fiinţe. El a observat pe bună dreptate că existenţa sinelui *este* postulată prin negarea lui; dar că acelaşi lucru nu este valabil şi pentru existenţa a ceea ce este *în afara mea:* prin urmare, el a concluzionat în mod rezonabil că sufletul este mai cunoscut decât corpul.

Însă, dacă cei doi gânditori despre care vorbesc au pornit de la acelaşi punct, totuşi nu au avut acelaşi scop. Sfântul Augustin a trebuit să demonstreze că spiritul uman este imaginea *Triadei Divine:* către acest scop religios şi-a îndreptat raţionamentul, să recunoască trei realităţi în spiritul uman : substanţa spiritului, intuiţia sau cunoaşterea spiritului însuşi şi iubirea pentru existenţa propriului spirit şi pentru cunoaşterea propriului spirit. Scopul lui Descartes, pe de altă parte, era pur şi simplu filosofic, adică să stabilească filosofia pe o temelie de neclintit.

Un alt rezultat ne este dat de observarea scopului Sfântului Augustin, şi anume că PP.-ul Bisericii considera
10 scepticismul, ca fiind / 161 contrar religiei; între timp, cine
11 ar crede, abatele de Lamennais [87], pentru a întări credinţa, începe

87 Textul face aluzie la poziţiile susţinute de Lamennais în celebrul său *Eseu*

prin a întări scepticismul. *Oh! Tempora! Oh! Moravuri!*

Această observaţie arată, de asemenea, ca să o spun în treacăt, că multă filozofie se găseşte în PP.-ul Bisericii, dar adesea subordonată stabilirii unei dogme de credinţă.

§ 28.

După aceste afirmaţii, putem înţelege îmbunătăţirea pe care Kant credea că a adus-o scepticismului şi care sunt diferenţele dintre scepticism şi *metoda critică.*

Scepticii, aşa cum am văzut, admiteau realitatea modificărilor noastre interne. Fiecare filosof al erei cartesiene, inclusiv Hume însuşi, admitea această realitate. Kant respingea autoritatea conştiinţei: obiectele conştiinţei nu sunt mai reale pentru el decât sunt obiectele simţurilor externe pentru sceptici şi idealişti. Această doctrină, aşa cum am observat, i-ar fi putut fi sugerată de dogma lui Xenofan despre imposibilitatea generaţiei; prin urmare, Kant respingea autoritatea conştiinţei, pe care scepticii o respectaseră. Aceasta este prima rafinare pe care a dat-o metodei sceptice; şi aceasta este prima diferenţă dintre filosofia sceptică şi filosofia critică.

Scepticul nu a căutat şi nu a explicat modul în care are loc apariţia obiectelor externe, nici cum se formează noţiunile de obiecte suprasensibile; şi, prin urmare, nu a explicat cum se produce opoziţia şi antiteza gândurilor raţiunii : s-a oprit la fapt şi nu a pronunţat, ci a suspendat judecata cu privire la realitatea obiectelor

despre indiferența în probleme religioase, al cărui prim volum a fost publicat în 1817. Într-un articol scris la câțiva ani după Memoriile despre Fichte, Galluppi vorbește despre „paradoxul" conținut în *Eseu,* constând în faptul că „niciun om nu poate cunoaște nimic prin sine însuși, nici măcar propria sa existență; ci că orice cunoaștere nu se poate baza decât pe autoritatea altor oameni" (vezi Ottonello, *op. cit.,* p. 276). În realitate, pentru autorul francez, credința presupune libertatea conștiinței și este, prin urmare, compatibilă cu principiile liberalismului. Lamennais a susținut aceste poziții în rubricile ziarului *L'Avenir,* pe care l-a fondat după Revoluția din iulie 1830. Aceste poziții au fost condamnate de Papa Grigore al XVI-lea în enciclica Mirari *vos* din 1832.

externe şi a obiectelor inteligenţei.

Kant a îmbunătăţit considerabil scepticismul în această privinţă. El a susţinut că a explicat *a priori* originea atât a obiectelor aparente, cât şi a produselor gândirii şi raţiunii. Din această explicaţie, el a dedus imposibilitatea absolută a omului de a cunoaşte vreo fiinţă în sine. Aceasta este a doua diferenţă dintre metoda sceptică şi metoda critică. Dar nu trebuie trecut cu vederea faptul că ideea acestei a doua îmbunătăţiri i-ar fi putut fi furnizată de Sextus Empiricus şi, în acelaşi timp, de filosofia perioadei cartagineze.

sian. «Nu căutăm (spune Sextus) în lucrurile care cad sub simţuri cum se întâmplă acest lucru; nici cum se întâmplă ca lucrurile perceptibile de minte să fie percepute de aceasta: iva gq *n&q* paiverat Tà patvógeva, q *n&q»*
„voetrat Tà voo'ógeva » [88]. Prin urmare, nu este puţin probabil; într-adevăr, este foarte natural ca Kant, citindu-l pe Sextus şi meditând asupra doctrinei pe care a explicat-o, să-şi fi propus soluţia aceleiaşi probleme, a cărei rezolvare Sextus nu îndrăzneşte să o abordeze.

„Filosofia (spune dl. Willers) poate postula principii, pe care le demonstrează sau le consideră certe fără demonstraţie şi pe care construieşte un sistem, pe care îl consideră un corp de doctrină solidă şi dovedită: în acest caz, procedura filosofiei este *dogmatică.* Fie respinge certitudinea principiilor, le dezvăluie insuficienţa şi, fără a merge mai departe, rămâne într-o stare de suspensie, îndoială şi neîncredere, iar procedura sa este *sceptică.* Fie, în final, după ce a însoţit scepticismul până la punctul în care recunoaşte iluzia sistemelor, insuficienţa a ceea ce dogmatismul ia drept principii , nu se opreşte în inactivitatea îndoielii, ci merge mai departe şi investighează modul în care apar sistemele iluzorii, deoarece principiile dogmatismului sunt insuficiente. În acest scop, - examinează riguros intelectul uman, întreprinde cea mai profundă analiză a facultăţii de cunoaştere a omului, facultatea din care apar sistemele şi principiile. Astfel, se întoarce la formarea oricărei

88 *Hipoteză,* lib. I, c. IV.

cunoaşteri, iar procedura sa în acest ultim caz se numeşte *critică*. Până la Kant, filosofarea se făcuse doar conform…" primele două moduri. Toată filosofia fusese fie dogmatică, fie sceptică. El poate fi considerat inventatorul *filosofiei critice* [89]. / 165

Dar nu trebuie trecut cu vederea faptul că direcţia filosofiei în epoca cartesiană a avut şi ea o influenţă asupra acestei a doua ascensiuni a scepticismului pe care a dat-o Kant. Nu pot defini mai bine direcţia la care mă refer decât transcriind următoarele observaţii ale ilustrului M. Cousin: „Nu există decât două epoci cu adevărat distincte în istoria filosofiei, ca în cea a lumii: epoca antică şi epoca modernă.

Filosofia greacă, cu dezvoltările şi revoluţiile sale , umple întreaga primă epocă... A doua epocă începe cu Descartes. Spiritul care o caracterizează este şi cel care îl distinge pe Descartes de toţi predecesorii săi: spiritul metodei. Nu mai este vorba de a postula axiome, formule logice, a căror legitimitate nu a fost verificată, şi de a produce prin combinarea lor o filozofie nominală, un fel de algebră, care nu se aplică niciunei realităţi. Trebuie să plecăm de la realităţile în sine. Prima care ni se oferă este gândirea noastră / 166: *nimic nu poate fi dedus* (spune Descartes) din celebra axiomă a şcolii: *imposibil est idem esse, et non esse , dacă nu eşti mai întâi în posesia unei existenţe. Propoziţia: Gândesc, deci exist, nu este deloc rezultatul axiomei generale: tot ceea ce gândeşte există; dimpotrivă, este fundamentul său* [90]. Analiza gândirii este, aşadar, metoda cartesiană.

§ 29.

Dacă Kant, pentru a stabili imposibilitatea cunoaşterii reale în mintea umană, s-a preocupat de examinarea cunoaşterii noastre şi, în acest sens, a urmat direcţia filosofiei erei cartesiene, nu ar fi o

89 Willers, op. cit., partea I, articol. III.

90 Cousin, *Cours* cit., pp. 1-3. [Despre Cousin ca istoric al filosofiei, vezi contribuția lui G. Piaia în SSGF, vol. IV/2 cit., pp. 146-200].

inferenţă legitimă să deducem că a folosit metoda observaţiei în această examinare şi că, prin urmare, a pornit de la psihologie, asemenea lui Descartes. Metoda filosofului din Königsberg este un raţionalism absolut: el se plasează dincolo de experienţă pentru a explica generarea ei: el nu observă cunoaşterea umană pentru a o analiza, ci o face să apară şi să o genereze. Ar fi fost atunci o greşeală să spunem că metoda lui Kant este analiza: analiza este metoda observaţiei, iar metoda critică este o *metodă absolut a priori. Autorul Criticii ne oferă, aşadar, o sinteză a cunoaşterii umane, nu o analiză a acesteia.* Aceasta este o observaţie foarte importantă. În această sinteză, filosoful despre care vorbim fusese precedat de Condillac: unii cercetători au observat deja că *Tratatul senzaţiilor* , în actul de a anunţa o analiză, nu este altceva decât o sinteză riguroasă.

Dar să ne întoarcem mai departe: am căutat în repetate rânduri o definiţie clară a filosofiei, care se găseşte în mod constant şi peste tot în istoria filosofiei însăşi. Mi se pare că această definiţie este următoarea: *Filosofia este ştiinţa primelor principii.* Aceste prime principii pot fi fie primele principii ale lucrurilor în sine, ale existenţei, fie primele principii ale cunoaşterii umane.

În plus, pot exista două metode pentru determinarea acestor prime principii, oricare ar fi ele: una este metoda observaţiei, metoda experimentală; cealaltă este metoda *a priori* .

Încă de la început, filosofia s-a preocupat de primele principii ale lucrurilor în sine, ale existenţei. Şcolile ionica şi eleatică au fost de acord asupra acestui scop al filosofiei. Diferenţa dintre ele constă în metoda lor: prima practica metoda experimentală; cea de-a doua metoda *a priori* .

Aşadar, atunci când filosofia se ocupă de primele principii ale cunoaşterii , ea trebuie să practice fie metoda experimentală , fie *metoda a priori.* Kant a practicat-o pe cea din urmă.

Dar ce caracteristică particulară distinge raţionalismul absolut al lui Kant de raţionalismul absolut observat în şcolile filozofice anterioare lui Kant?

a aplicat determinării primelor principii ale existenţei sau determinării principiilor cunoaşterii , a fost întotdeauna, înainte de naşterea criticii, unit cu realismul. Raţionalismul absolut al lui Kant a respins orice realism ca fiind imposibil, iar rezultatul său a fost un idealism universal despre toate realităţile, care a fost numit idealism transcendental .

Iată, din câte văd eu, formula generală care exprimă cursul evenimentelor raţionalismului absolut.

Rezultatul raţionalismului lui Xenofan a fost, aşa cum am observat (§ 21), existenţa unei singure fiinţe eterne, infinite, imuabile; realitatea Absolutului a fost, aşadar, rezultatul raţionalismului filosofului din Colofon: acesta a opus ulterior imposibilităţii generaţiei cu autoritatea conştiinţei; dar această obiecţie nu l-a decis în niciun fel să respingă rezultatul raţional pe care îl obţinuse.

Parmenide, discipol şi prieten al lui Xenofan, învăţa că numai raţiunea are dreptul să se pronunţe asupra realităţii lucrurilor. Tot ceea ce concepe intelectul, spunea Parmenide, este *real* / 170 şi singurul real; şi de aceea el a dedus eternitatea, imuabilitatea, imensitatea substanţei unice. Raţionalismul absolut al acestui filosof era, aşadar, inseparabil unit cu realismul.

Aceeaşi judecată trebuie făcută şi asupra Raţionalismului lui Melisso.

Giordano Bruno, originar din Nola, un oraş de lângă Napoli, a propovăduit unitatea fiinţei în secolul al XVI-lea. El a putut să dea exemplul scrierii ininteligibile transcendentalistilor germani, deşi un astfel de exemplu nu a fost primul din istoria filosofiei. Tennemann, de fapt, ne spune că sistemul lui Bruno nu este altceva decât doctrina eleaţilor şi a lui Plotin, purificată şi ilustrată; că este un panteism; şi subliniază că un astfel de sistem a fost mult timp puţin observat şi complet înţeles greşit şi că a atras atenţia cu ocazia spinozismului şi a sistemului lui Schelling. Brucker şi Buhle expun pe larg sistemul lui Bruno; autorul *Examinării fatalismului* [91]rezumă

91 [Op. cit. *supra,* nota 17].

panteismul lui Bruno cu claritatea şi precizia sa obişnuite: o astfel de expunere este străină subiectului meu. Voi nota doar următoarea observaţie, preluată de la Buhle [92]: „Bruno (în lucrarea sa *Despre infinit, univers şi lumi)* începe prin a observa că principiul certitudinii cunoaşterii nu poate rezida deloc în simţuri, deoarece percepţiile pe care ni le oferă sunt inconstante şi înşelătoare şi că compararea unui obiect fizic cu altul sau a unui simţ cu un alt simţ ne conduce doar la un adevăr comparativ, pe care diversitatea subiectelor îl modifică în mod diferit. *Prin urmare, nu putem recurge decât la concluzii trase din idei raţionale pentru a obţine dovezi ale infinităţii universului."*

Raţionalismul lui Bruno era, aşadar, unit cu *realismul.*

Raţionalismul lui Spinoza este, de asemenea, unit cu realismul: el admite realitatea unei singure substanţe nu mai puţin decât cea a extensiei şi a gândirii.

Prin urmare, putem concluziona că raţionalismul aplicat primelor principii ale existenţei a fost întotdeauna unit cu realismul . Acest realism constă în realitate, care este în acord cu ideea despre care raţionăm şi cu ideea însăşi. Reid a făcut ca ideile despre *sine* , despre lumea materială şi despre Dumnezeu să apară în mintea umană din anumite legi subiective ale inteligenţei umane. Întreaga rasă umană, spunea el, crede în realitatea acestor obiecte: aceste obiecte sunt, prin urmare, reale; dar cum crede el în ele? El crede în ele ca o consecinţă a anumitor legi constitutive ale inteligenţei noastre, pe care inteligenţa noastră nu le primeşte, dar care se află în ea *a priori.* Raţionalismul absolut produce realismul absolut la Reid.

„Sunt de acord", spunea Kant, „că omenirea crede în realitatea obiectelor pe care se bazează orice filozofie, adică sufletul uman, universul şi Dumnezeu, sau orice ar fi Absolutul. Sunt de asemenea de acord că crede în ele în virtutea anumitor legi *a priori* ; dar neg că aceste legi, fiind subiective, pot produce vreo *obiectivitate în sine.* Prin

92 [Pasajul despre Giordano Bruno relatat în *Istoria* lui Buhle corespunde, cu unele modificări, pp. 130-131 din volumul 6, publicat în 1822, al ediţiei italiene citate *mai sus,* nota 34].

urmare, realitatea sufletului, a universului şi a Absolutului a dispărut complet în critică." / 173

Dar sunt oare ideile, cel puţin despre Suflet, despre Lume, despre Absolut, reale în sine? Aceste idei sunt postulate în Suflet; dar dacă Sufletul nu este real, nici ideile care par a fi în el nu pot fi reale. Prin urmare, orice realism este respingător raţionalismului absolut al lui Kant. Nu există realitate nici în ideea sufletului, nici în ideat, care este sufletul; nu există realitate nici în ideea Universului, nici în ideat, care este Universul ; nu există realitate nici în ideea Absolutului, nici în Ideatul, care este Absolutul. Realitatea nu se găseşte nicăieri. Acest rezultat ar fi bine exprimat de faimoasa primă teză a lui Gorgias: *Nimic nu există.*

Dar ce se înţelege prin *idealismul transcendental* care rezultă din critică? Acesta poate fi înţeles ca ordine transcendentală, adică ordinea *a priori* este doar ideală: în acest sens admit idealismul transcendental , deoarece, în opinia mea, orice ordine *a priori* este doar ipotetică. / 174

Însă Kant dă şi un alt sens acestei expresii: el vrea să spună *că întregul sistem al cunoaşterii noastre este un ideal pur,* în care realitatea nu se găseşte nicăieri: el numeşte acest idealism universal *idealism transcendental:* deoarece este rezultatul filosofiei sale transcendentale.

Acest idealism universal absolut, excluzând orice realism, este ceea ce separă raţionalismul absolut al lui Kant de toate celelalte sisteme raţionale care l-au precedat; şi de asemenea de scepticism; întrucât scepticismul admite realitatea percepţiilor noastre; şi din respect pentru univers şi pentru Dumnezeu, suspendă judecata.

§ 30 -

Însă, spun kantienii: este necesar să distingem două *realităţi:*

realitatea fenomenală , adevăratul patrimoniu al omului, obiectul - speculaţiei transcendentale şi realitatea *noumenală* a lucrurilor în sine, pe care omul nu o poate atinge. Nu se poate abuza limbajul mai enorm. Această distincţie dintre cele două realităţi înseamnă că trebuie să distingem două tipuri de realitate sau existenţă: *existenţe care nu sunt* existenţe *şi existenţe care sunt existenţe.* Ce *înseamnă o - realitate fenomenală ?* Există o cale de mijloc între existenţă şi neant? Între existenţă şi neexistenţă? Le putem cere poate dogmaticilor mai puţin decât să nu se contrazică? S-ar putea spune: Dacă văd o vâslă ruptă în apă, ruperea vâslei este o realitate fenomenală, nu una *noumenală.* Să vorbim clar, vă rog: ruperea vâslei scufundate în apă nu există deloc: nu este nicio existenţă, nicio realitate: viziunea - vâslei rupte este o existenţă, o realitate, deoarece este cu adevărat în *mine-ul real* . Aici există o singură realitate, iar aceasta nu este, ca realitate, distinctă de nicio realitate . Percepţia vederii în *mine* presupune două realităţi, cea a percepţiei vederii şi cea a obiectului acestei percepţii, care este vederea: în primul caz există o singură realitate, cea a ideii, nu cea a ideatului; în al doilea caz avem două, cea a ideii *şi* cea a *ideatului* . Kant, de asemenea, a plasat atât *existenţa* , cât şi *realitatea* printre categorii; şi a declarat că categoriile nu au realitate: prin urmare, existenţa nu are realitate: prin urmare, nu este nimic. Mai mult, dacă *realitatea* este o categorie şi dacă categoriile sunt lipsite de realitate, *realitatea nu există.*

În plus, ce se poate înţelege prin aceşti termeni *existenţă sau realitate fenomenală?* Senzaţia nu este nici existenţă, nici realitate, deoarece acestea sunt categorii: senzaţia este, prin urmare, zero; existenţa şi realitatea sunt, de asemenea, zerouri; mai multe zerouri combinate produc realitatea sau existenţa fenomenală.

În cele din urmă, Kant a declarat că categoriile nu au nicio valoare în afara fenomenelor; ce poate fi atunci înţeles prin această expresie, *existenţă sau realitate noumenală?* Dar cine poate ţine evidenţa numeroaselor contradicţii care apar dintr-un astfel de limbaj?

Limbajul lui Sextus Empiricus este clar: el foloseşte cuvântul *existenţă* doar într-un singur sens: la antici acest cuvânt corespunde

cu cel al *adevărului* şi astfel este folosit în pasajul lui Cicero, citat în § 25: «Atque is non hoc dicit, quod nos, / 177 qui veri esse aliquid non negamus, percipi posse negamus». Aceasta înseamnă: Nu negăm că există ceva în afara noastră. Astfel este folosit şi în pasajul lui Sextus, citat în acelaşi § 25: « ¿refi 5è droga ».

De aici a apărut printre filosofii medievali expresia *„ adevăr metafizic sau transcendental"* pentru a desemna existenţa. Sextus afirmă că lucrurile aparente sunt adevărate, adică *existente;* de aceea spune că scepticii nu neagă fenomenele, ci că sunt nesiguri şi îşi suspendă judecata cu privire la *noumene.* Pentru Sextus, noumenele sunt obiectele intelectului: el a plasat în clasa noumenelor cauzele externe ale fenomenelor şi orice obiect gândit; de exemplu, Dumnezeu. *Existenţa fenomenală* şi *existenţa noumenală* sunt perfect inteligibile în scepticismul expus de Sextus Empiricus: ele sunt *existenţă aparentă* şi *doar existenţă gândită.* Scepticii au admis prima şi au suspendat judecata cu privire la a doua. Dar Kant, care preluase acest limbaj de la Sextus, cu îmbunătăţirile / 178 pe care credea că le aduce scepticismului, l-a transformat într-un limbaj contradictoriu şi ininteligibil .

Atât Reid, cât şi Kant au pornit de la scepticismul lui Hume; dar primul a ajuns la realismul perfect, cel de-al doilea la negarea - oricărei realităţi. Reid a fost speriat de scepticismul lui Hume: a observat că Hume şi-a dedus scepticismul din doctrina lui Locke despre originea ideilor: crezând că această deducţie este logică, a atacat principiul şi a căutat, în legile *a priori* ale intelectului, obstacolul invincibil în calea atacurilor scepticismului. Kant, după propria sa mărturisire, a fost trezit de scepticismul lui Hume: a văzut cum Reid opunea acest scepticism legilor *a priori* ale intelectului; şi, considerându-le insuficiente pentru a genera realitatea cunoaşterii , a devenit şi el sceptic. Era firesc ca, după ce a făcut acest prim pas, să studieze scepticismul epocii greceşti şi doctrinele care au influenţat naşterea sa; şi am arătat cum aceste filozofii greceşti au putut influenţa naşterea criticii; şi mai ales cum / 179 capitolul al patrulea al primei cărţi a *Hipotezei* lui Sextus

Empiricus i-a furnizat ideea acestei probleme: *să determine, din modul în care sunt generate conceptele experienţei şi din cel în care sunt generate noţiunile pure ale obiectelor inteligibile, raţiunea imposibilităţii cunoaşterii reale în mintea umană.* O observaţie i-a scăpat gânditorului de la Königsberg. Hume era dogmatic în una dintre cele mai spinoase chestiuni ale filosofiei , aceea a originii ideilor noastre. Acest dogmatism era în contradicţie evidentă cu scepticismul său şi cu gândurile sale despre principiul cauzalităţii. Această observaţie, dacă ar fi fost făcută de Kant, ar fi împiedicat poate naşterea *metodei sale critice* , în care iese în evidenţă cea mai palpabilă dintre contradicţii, şi anume *imposibilitatea de a cunoaşte prin cunoaştere geneza cunoaşterii noastre* .

§ 31.

Idealismul lui Fichte este numit şi *idealism transcendent* [93]. Care este semnificaţia acestui cuvânt *transcendent ?* Alamanii numesc *transcendentă filosofia care aspiră la cunoaşterea realităţii în sine, a existenţei în sine* . Filosofia critică, după ce a declarat cunoaşterea existenţei în sine imposibilă pentru spiritul uman, nu este o *filozofie transcendentală;* ci s-a autointitulat *filozofie transcendentală* . Fichte, pe de altă parte, a realizat existenţa în sine în *sinele* pur şi absolut ; el a întrepătruns existenţa şi ştiinţa. Existenţa este Eul; iar Eul este ceea ce se cunoaşte pe sine. Din acest motiv, filosofia sa este transcendentă, iar idealismul său este din nou *transcendental* .

Dar am văzut în prima parte că Fichte însuşi a anihilat existenţa şi ştiinţa. El a concluzionat, în a doua parte a *Destinului omului: Fiinţa nu este. Eu nu sunt.* Rezultatul acestei doctrine poate fi exprimat în egală măsură, ca şi cel al criticii, prin prima teză a lui Gorgias: *Nimic*

93 [Galluppi a putut găsi această definiţie a gândirii lui Fichte în eseul lui Ancillon despre evoluţiile filosofiei germane după Kant, cit. *supra,* nota 8].

nu există.

Idealismul *transcendent* începe cu actul creator al sinelui, cu „eu sunt" şi se termină cu „eu *nu sunt"*. El postulează identitatea dintre existenţă şi ştiinţă şi negarea existenţei şi ştiinţei. Metoda lui Fichte este aceeaşi cu cea a lui Kant, adică raţionalismul absolut: ambele încep prin *dogmatizare* , cu afirmaţii gratuite, nesusţinute de nicio raţiune legitimă: ambele ajung la acelaşi rezultat, negarea oricărei existenţe: ambele prezintă contradicţii evidente în filosofia lor.

Idealismul , aşadar, mi se pare că am dreptul să concluzionez că atât *transcendentalul* , cât şi *transcendentul* sunt absurde. Raţionalismul lui Fichte este aplicat la început, la fel ca cel al eleaţilor, la soluţionarea problemei care generează existenţa; şi, prin urmare, din acest punct de vedere, rezultatul său este realismul . Dar Fichte fusese discipol al lui Kant şi păstrase unele dintre doctrinele acestui filosof cu privire la principiile cunoaşterii umane, printre care se număra şi aceea de a nu considera autoritatea conştiinţei empirice ca având vreo valoare. Acest al doilea raţionalism l-a condus la excluderea oricărui realism; şi, prin urmare, o contradicţie eternă are ca rezultat cea mai nefericită filozofie a sa.

În opoziţia lor faţă de filosofia experienţei, sistemele menţionate mai sus ridică întrebarea. Ele presupun că datele conştiinţei nu sunt reale; că această conştiinţă nu ne poate oferi adevăruri primitive ale existenţei. Acum, care dintre aceşti filozofi a demonstrat acest lucru? Şi adaug că această presupunere a lor este suficientă pentru a le distruge filosofia: nu trebuie ca această filozofie, pe care ne-o prezintă, să cadă sub privirile conştiinţei lor? Dar ceea ce cade sub privirile conştiinţei nu există: prin urmare, filosofia lor nu există. M. Cousin, care nu poate fi un autor suspectat de un spirit de ostilitate faţă de filosofia germană, a înţeles forţa acestui argument: „Fiecare adevăr poate fi cunoscut doar de o minte conştientă de el. Dacă numai din acest motiv este subiectivă, obiectivitatea cunoaşterii este o himeră; este totuşi o extravaganţă; pentru că formează o problemă, ale cărei condiţii, la fel de necesare, sunt contradictorii: această problemă necesită, în esenţă, o minte care cunoaşte adevărul şi, în

acelaşi timp, ca această minte să nu ştie că îl cunoaşte; ceea ce implică contradicţie" [94].

Ei presupun în continuare că principiul cauzalităţii nu are valoare obiectivă. Dar au demonstrat ei că judecăţile sintetice pot fi necesare? Dacă nu au văzut că acest principiu este identic, rezultă oare că nu este aşa? Admiţând datele conştiinţei, trebuie să admitem schimbări, efecte, generare: demonstrând ulterior legea cauzalităţii cu principiul contradicţiei, se ajunge apoi cu aceeaşi lege la absolut; şi filosofia experienţei se justifică singură.

Aceste întrebări, pe care le ating aici în treacăt, merită o discuţie mai detaliată: le-am prezentat în *Eseul meu despre* / 184 *Critica cunoaşterii* ; şi poate voi reveni asupra lor cu câteva noi perspective. Aici mă voi limita la o singură observaţie.

Printre obiectele gândite, unele sunt încă *aparente* sau, dacă preferaţi, *simţite.* Gândirea la acestea este însoţită de convingerea existenţei lor.

Alte obiecte sunt gândite şi nu sunt aparente; dar pot deveni astfel; iar gândul la acestea este însoţit de convingerea că sunt inexistente. O clădire deja construită şi toate obiectele naturale care cad sub simţuri sunt tot atâtea exemple ale primului caz. O clădire pentru care arhitectul a conceput deja planul şi care nu este încă construită este un exemplu al celui de -al doilea caz.

Există, de asemenea, obiecte care sunt doar gândite şi care nu pot deveni evidente, dar care sunt totuşi însoţite de convingerea existenţei lor: aceasta este Fiinţa eternă. Acum, cum putem explica diferenţa dintre aceste fapte ale conştiinţei? Asta cred eu.

Fiecare gând şi fiecare mod al minţii, oricare ar fi el, este în esenţă relativ la un obiect. Un gând fără obiect este un universal al Logicii, care nu poate exista. Obiectul acelui gând unit cu senzaţia este un

94 *Avertisment* la adresa celei de-a treia ediţii a *Primelor Fragmente.* [Vezi *mai sus,* nota 7. Pasajul relatat în text se află la pp. XI-XII din „ *Avertissement"* şi este plasat în contextul răspunsului lui Cousin la criticile formulate de Schelling cu privire la „metoda sa psihologică"].

obiect *gândit şi, în acelaşi timp, aparent,* deoarece este un obiect gândit şi simţit în acelaşi timp. Acum, senzaţia se prezintă conştiinţei cu o dublă relaţie faţă de obiectul simţit; adică, cu relaţia comună fiecărui gând şi fiecărui mod al minţii, care se referă în mod necesar la un obiect, şi cu o relaţie proprie acesteia, care constă în a considera obiectul simţit drept cauza senzaţiei în sine. Ceea ce distinge percepţia intuitivă empirică de gândirea intelectuală pură este că obiectul primei este atât gândit, cât şi simţit; şi că acest obiect însuşi este considerat în acelaşi timp cauza senzaţiei . *Această identitate a obiectului simţit cu cauza senzaţiei face ca obiectul simţit să fie un obiect aparent; şi stabileşte în mintea noastră convingerea existenţei obiectului simţit* .

În conştiinţa eului, afectat de senzaţie, obiectul simţit este Eul / 186 afectat de senzaţie, iar cauza conştiinţei este acelaşi Eu, afectat de senzaţie.

Între obiectele imediate ale conştiinţei şi obiectele externe aparente trebuie stabilită o diferenţă esenţială: *prin negarea primelor, se pune o contradicţie evidentă; acelaşi lucru nu se întâmplă cu cele din urmă.* Iată motivul. Obiectele gândirii au două feluri de existenţă: unul *ideal* , în măsura în care sunt obiecte gândite şi constituie determinarea - gândirii, şi celălalt *real* în sine. În obiectele conştiinţei, această dublă existenţă nu este decât una. Dacă mă concentrez asupra unei judecăţi, această judecată există în atenţia mea ca obiect. Dar existenţa sa ca obiect este aceeaşi cu *existenţa sa reală în sine.* Prin urmare, negând existenţa sa *reală* , se neagă şi existenţa sa *ideală* ; adică existenţa sa ca obiect al atenţiei; şi, prin urmare, se pune simultan atenţia asupra acestei judecăţi şi se neagă.

Însă nu acelaşi lucru se întâmplă cu obiectele externe, care, pe lângă faptul că sunt / 187 obiecte ale gândirii şi, prin urmare, au o existenţă *ideală* , au o altă *existenţă reală* în afara gândirii: negând această a doua, nu negăm prin aceasta prima şi gândul despre ele.

S-a întâmplat că niciun om sau filosof, până la *Kant* , nu a îndrăznit să nege existenţa reală a obiectelor conştiinţei; şi că o astfel de negare a fost considerată imposibilă.

Când obiectul este doar gândit şi incapabil să devină evident; şi gândul la el este totuşi unit cu convingerea existenţei obiectului gândit; în acest caz, această convingere este susţinută de legătura necesară a obiectului aparent, considerat ca existent, cu obiectul gândit . Acesta este cazul Fiinţei eterne.

Principiul cauzalităţii singur este incapabil să producă vreo aparenţă: există multe efecte aparente, despre care suntem siguri că există cauze; dar aceste cauze nu ne apar deloc: sunt doar *obiecte gândite,* nu şi aparente. Această consideraţie este suficientă pentru a distruge tratatul lui Condillac despre senzaţii / 188. Acest filosof derivă aparenţa exterioară a lumii vizibile numai din principiul cauzalităţii, care nu poate face să ne apară cauza senzaţiilor noastre vizuale, care nu ar putea fi decât un obiect gândit.

Nu sunt neverosimil când spun că obiectul extern se simte pe sine. Conştiinţa sinelui afectat de senzaţii este conştiinţa *sinelui răbdător* : a te simţi pe tine însuţi ca răbdător este acelaşi lucru cu a simţi un X extern, care îl modifică. Spiritul se simte pe sine ca fiind limitat, iar în limitele sale simte *exteriorul,* care îl limitează. Aceasta este natura sentimentului primitiv, pe care trebuie să ne limităm să-l recunoaştem.

Doctrinele domnilor Bonnet şi Cousin despre senzaţie nu contrazic *pasivitatea* minţii în senzaţia însăşi . Prima face ca senzaţia să constea în *reacţia sufletului împotriva* acţiunii fibrelor cerebrale din interiorul său [95]. Dar conştiinţa acestei *reacţii* conţine în mod necesar

95 [Galluppi se referă la teoriile dezvoltate de omul de știință și filosoful elvețian Charles Bonnet (1720-1793), în lucrarea sa *Essai analytique sur les facultés de l'âme,* publicată în prima ediție la Copenhaga în 1760. Vezi ce scrie Galluppi despre această carte în *Elemente de filosofie:* «Când am citit pentru prima dată titlul *lucrării lui Bonnet: Eseu analitic asupra facultăților sufletului,* eram în mare așteptare și credeam că citesc știința faptelor gândirii umane; dar după ce am citit-o, așteptarea mea a fost dezamăgită: nu am găsit în ea nimic altceva decât o colecție de conjecturi asupra stării creierului nostru în actul gândirii. Titlul acestei lucrări, am spus, este așadar iluzoriu. Știința spiritului uman trebuie să se bazeze în întregime pe mărturia conștiinței», *Elemente de filosofie,* editată de G. Lo Cane, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, Vol. II, pp. 160-161].

sentimentul acţiunii externe sau, cu alte cuvinte, sentimentul *eului* răbdător . A doua spune în mod expres: „*Eul* este activ; dar este supus legilor lumii exterioare: suferă şi se bucură, fără a-şi provoca el însuşi bucuriile şi suferinţele: aceasta este o necesitate de care nu poate scăpa. Sensibilitatea este, prin urmare, încă o facultate a eului [96]. ”

§ 32.

Kant şi Fichte recunosc aceste fapte ale conştiinţei. Diferenţa dintre mine şi aceşti filozofi este că ei consideră aceste fapte ale conştiinţei, în conformitate cu principiile lor precare, drept simple aparenţe, în timp ce eu le consider reale.

Categoriile intelectului, conform primului filosof, unite cu viziunile pure ale spaţiului şi timpului, produc concepte lipsite de acea realitate *fenomenală* despre care vorbeşte: ele produc doar obiectele gândite: ce mai este necesar pentru ca realitatea fenomenală să apară? Conform lui Kant, este necesar elementul *obiectiv* , adică senzaţia; dar senzaţia, conform aceluiaşi filosof, este dată subiectului / 190 de către obiect: senzaţia aparţine pasivităţii *subiectului* . Acum, senzaţia unită cu obiectele gândite le face *aparente* ; le comunică realitatea *fenomenală* , atât de faimoasă în critică, şi astfel se formează obiectul *fenomenal* , considerat cauză şi obiect în acelaşi timp al intuiţiei sensibile.

Kant recunoaşte că raţiunea trebuie să admită *Absolutul:* între timp, el neagă Absolutul de realitate. Nu i-ar putea acorda *realitatea noumenală,* deoarece acest lucru este interzis minţii umane; nu i-ar putea acorda realitatea fenomenală, deoarece Absolutul nu este un obiect aparent.

A admite ca existenţă doar a obiectelor sensibile şi a nega realitatea obiectelor raţiunii, cum ar fi Dumnezeu, Absolutul, oricare ar fi El,

96 Cousin, *Cours* cit., 4. Leçon, p. 31.

este *empirism.* Între timp, Kant şi discipolii săi declamă adesea împotriva empirismului, pe care îl confundă în mod eronat cu filosofia experienţei !

Fichte distinge, de asemenea, intuiţia de gândire, obiectul gândit doar de obiectul gândit şi aparent / 191 împreună . El nu derivă *exteriorul* din legea subiectivă a cauzalităţii: el are spaţiul şi toate obiectele circumscrise în spaţiu create liber de subiect; dar admite că, după această creaţie, obiectele create se gândesc în mod necesar pe sine ca cauze ale gândirii care le gândeşte (§ 16). Prin urmare, obiectele externe, pornind de la această presupunere, mi se par a fi considerate atât ca obiecte aparente şi gândite, cât şi ca cauze ale gândirii care le gândeşte.

După ce am văzut cum au distrus Kant şi Fichte sistemul existenţei, ar trebui să vedem cum au încercat să-l reconstruiască cu credinţă practică. Dacă acest lucru nu va displăcea Academiei mele, voi aborda acest subiect folosind aceeaşi metodă într-o altă lucrare.

§ 33.

Raţionalismul absolut în Germania pare să fi trecut prin toate fazele posibile. După ce a fost aplicat la generarea cunoaşterii, s-a orientat către generarea existenţei, pe care a identificat-o cu generarea ştiinţei: a produs la început *idealismul transcendent.* / 192 Acest lucru, aşa cum am observat, a făcut ca o abstracţiune să fie reală prin postularea acţiunii automate a voinţei fără un obiect dorit (§ 11).

Însă abstracţia nu atinsese încă apogeul: dincolo de care nu există o cale superioară. Acest apogeu este *existenţa universală* . Este cert că avem cea mai simplă noţiune de existenţă: această noţiune a fost numită *intuiţie intelectuală;* această noţiune a devenit realitate şi astfel s-a născut sistemul lui Schelling.

Sistemul unităţii fiinţei este de cea mai mare vechime: a reapărut de mai multe ori în istoria filosofiei. Dar, fiind fondat în *intuiţia*

intelectuală a lui Schelling, se găseşte identic la Scotus [97]. „ *Înţeleg* (spune el) *fiinţa universală : am noţiunea intelectuală despre ea; această fiinţă universală, această natură comună, despre care am noţiunea, există prin urmare* [98]. " Anumite întrebări sunt fundamentale în filosofie; aşa este străvechea întrebare a universaliilor pentru gânditorii profunzi: această întrebare nu este încă încheiată: ea renaşte întotdeauna atunci când medităm asupra realităţii cunoaşterii umane.

În ceea ce priveşte existenţa naturii universale sau comune, scolasticii, care o admiteau, aveau opinii diferite: unii admiteau această natură comună, care este unică ca număr; alţii înmulţeau această natură comună după numărul indivizilor. Astfel, natura umană era, conform primei, o singură realitate în toţi oamenii; conform celei de-a doua, era multiplă după numărul oamenilor particulari: în primul mod se spunea că este *comună pozitiv;* în al doilea, *comună negativ.* Scoţienii admiteau această natură comună - *într-o parte a lucrului* în mod real şi pozitiv: «Este mai probabil să găsim o natură comună şi o unitate formală pozitiv în lucruri, independent de lucrarea intelectului. Petru şi Pavel, prin raţiunea umanităţii, sunt fie divizaţi în esenţă, fie nu: dacă nu, atunci sunt unul în esenţă şi, în consecinţă, natura lor comună este una: dacă / 194 aşa, prin urmare, sunt diferiţi în esenţă şi, în consecinţă, unii dintre ei nu sunt în esenţă umani, ceea ce este absurd... Petru şi Pavel sunt de acord în modul în care operează: prin urmare, au un principiu comun de operare; dar acel principiu de operare comun

97 Lib. 2. trimis., dist., 3. 9. 1.

98 [Poziția lui Duns Scotus, parafrazată de Galluppi, este exprimată în propoziții precum următoarea: «Intelectul cunoaște ceva sub ratione entis in communi, alioquin metafizica nu ar fi o știință... ființa, însă, întrucât ființa este mai frecvent sensibilă, este înțeleasă de intelectul nostru, altfel metafizica nu este o știință mai transcendentă decât fizica» *(Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 3, ediția Vaticanului, III, p. 734); pentru o altă formulare, cf. *Ox.* 4, dist. 49, q. 8, n. 5: «Intelectul nostru cunoaște ceva sub ratione entis in communi, alioquin metafizica nu ar fi o știință pentru intelectul nostru»].

amândurora nu este altceva decât esenţa comună amândurora [99].»

Printre scolastici au apărut scriitori care au luptat împotriva acestei doctrine scotiste, precum Thomas Cajetan în cartea sa *De ente et essentia* şi Francisco Suarez în *Metafizica sa (* disp. 6, sect. 1).

Există trei obiecte asupra cărora s-a revărsat şi trebuie revărsată toată filosofia: Omul, Lumea, Dumnezeu. Kant a admis, ca o presupunere, omul şi lumea, care, în limbajul său, este subiectul şi obiectul, şi l-a înlăturat pe Dumnezeu. Fichte a înlăturat obiectul şi a postulat doar subiectul transcendent. O a treia opţiune era încă posibilă: anihilarea, adică subzistenţa subiectului şi a obiectului; şi postularea lui Dumnezeu; şi aceasta era opţiunea lui Schelling: „Idealismul făcuse obiectul să dispară. Realitatea transcendentă a subiectului putea fi atacată. Subiectul , deşi subiect *determinat* , cu greu putea fi existenţa însăşi în toată puritatea sa. Autorul Filosofiei Naturii a mers un pas mai departe, iar subiectul care refuzase obiectului orice existenţă independentă, care îl dezbrăcase şi îl anihilase, pentru a avea onoarea de a-l produce, subiectul însuşi a dispărut."

Conform filosofiei naturale, nu mai este vorba de a examina dacă lucrurile din afara noastră au o existenţă reală, sau mai degrabă dacă există ceva în afara noastră; ci este vorba de a şti dacă noi înşine suntem un obiect real în sensul *transcendent* al termenului. Adevărul pur nu este subiectivitate absolută; subiectivitatea absolută nu este adevăr pur... Adevărul se găseşte doar *în existenţa absolută: există o singură existenţă, unică, eternă, imuabilă. Această existenţă este Dumnezeu,* / 196 principiul unităţii şi al fericirii. O adevărată antiteză *nu poate fi admisă decât în existenţa absolută şi este cea a unităţii*

99 Frassen, *De unitate formali* . [Claude Frassen (1620-1711), teolog și filozof al ordinului franciscan, a fost director de conștiință al reginei Maria - Tereza Austriei, soția lui Ludovic al XIV-lea și autor a două comentarii impresionante asupra gândirii lui Duns Scotus: *Philosophia academica,* 4 vol., Toulouse 1686 [3] (1657.); Paris 1657.); *Scohis academicus, seu universa Doctoris Subtilis theologica dogmata,* 4 vol., Paris, 1672 -1677. Referirea lui Galluppi este la secțiunea omonimă din *Philosophia academica,* cit., voi. 1, p. 133].

şi pluralităţii [100].

A spune că există o singură existenţă unică; a admite că în interiorul acestei existenţe unice, şi nu în afara ei, există pluralitate, înseamnă a afirma panteismul: înseamnă a afirma o contradicţie evidentă . Consideraţiile mele academice sunt încheiate.

§ 34.

Iluştri filozofi! Gânditori profunzi! Voi, care alcătuiţi augusta - adunare în care mi-aţi acordat onoarea de a vorbi, voi, în lumea filosofică actuală, aveţi o mare misiune de îndeplinit! Cunoaşteţi deja erorile la care raţionalismul absolut german a condus unele minţi mari; ocupaţi, aşadar, un loc eminent printre filosofii meniţi să-i oprească direcţia dezastruoasă. Cu universalitatea limbajului vostru, cu claritatea vorbirii voastre, semn al clarităţii şi preciziei gândirii, cu locul pe care naţiunea voastră îl ocupă în lumea politică, filosofia voastră exercită o mare influenţă în lumea filosofică. Unii dintre filosofii voştri, care au studiat în mod deliberat filosofia germană modernă , au pătruns deja obscurităţile acesteia şi au rămas fermi în direcţia filosofiei experienţei; alţii, care la început concepuseră o mare admiraţie pentru gânditorii transcendentali, totuşi nu i -au putut urma în direcţia raţionalismului absolut: bunul lor simţ a fost jignit; şi erau convinşi de metoda psihologică. Două mari adevăruri despre metoda filosofică, mi se pare, sunt deja stabilite printre voi: 1. Că trebuie să pornim de la psihologie; şi aceasta în sensul strict al cuvintelor; adică trebuie să pornim de acolo în sensul lui Descartes şi Leibniz; 2. Că pornind de la psihologie se poate ajunge la ontologie. Disputa este doar despre calea de urmat pentru a ajunge acolo: este de sperat că, odată cu progresul discuţiilor conduse cu calm, se vor obţine îmbunătăţiri în

100 Ancillon, *Saggio su l'esistenza, e gli ultimi sistemi di metafisica in Germania* . [Op. oras *de deasupra* nota 8; il passo riportato nel testo, con diverse omis sioni, è alle pp. 141-144].

filosofia experienţei, aducând partea raţională în armonie cu partea empirică.

Limbajul este mediul prin care se propagă ştiinţele: claritatea şi precizia limbajului sunt, prin urmare, indispensabile progresului adevăratei filosofii. Un ilustru filosof, care a adus multă onoare Germaniei învăţate, vorbind despre stilul filosofic, stabileşte următoarele reguli care trebuie respectate: 1. *În stilul filosofic nu trebuie să ne preocupe nimic altceva decât să ne lămurim gândurile altora* ; 2. *În filosofie nu trebuie să ne retragem de la sensul primit al cuvintelor;* 3. *Înţelesul unui cuvânt în filosofie, sau cel puţin într-o parte a ei, trebuie să fie constant;* 4. *Termenii filosofici, odată primiţi, nu trebuie schimbaţi; iar dacă nu au fost definiţi exact, trebuie să fie aşa;* 5. *În filosofie trebuie să folosim cuvinte proprii şi nici să folosim mai multe decât cele suficiente pentru a ne face înţeleşi* [101]. / 199

Îi întreb pe prietenii adevărului şi ai progresului filosofiei: este scrierea tratatelor filosofice într-un mod mai obscur decât cel în care este scrisă *Teogonia* lui Hesiod un semn de progres spre adevăr sau şi spre eroare? Ce ar fi spus ilustrul filosof pe care l-am citat dacă ar fi citit operele *transcendentalistilor* ?

Am arătat că, de la originile filosofiei până la Kant, autoritatea conştiinţei a fost respectată universal. Prin urmare, transcendentaliştii, care se răzvrătesc faţă de aceasta, sunt împărţiţi în toate secolele şi din toate colţurile lumii filosofice: ei au susţinut, prin urmare, că nu a existat şi că există filosofie adevărată doar în Germania. Dar nu putem opune acestei afirmaţii o listă de germani iluştri care au respins transcendentalismul? Nu putem opune filosofii transcendentali înşişi unii altora? Buhle face o paralelă între Giordano Bruno şi Fichte, primul acordându-i preferinţă în funcţie de merit. Nu a condamnat marele Leibniz transcendentalismul înainte de naşterea sa? Wolff, pe care l-am citat, este uimit că a

101 Wolff, *Despre stilul filosofic.* [Cf. Christian Wolff, *Discurs preliminar despre filosofie în general,* Capitolul V: *Despre stilul filosofic,* în *Philosophia Rationales sive Logica Methodo Scientifica pertractata,* ultima ediție revizuită, Verona 1779 [ediția 1 1728], §§ 140-150, pp. 38-43].

existat la Paris un adept al lui Malebranche care să mărturisească *egoismul*. «Idealistarum quaedam species sunt Egoistae, qui nonnisi sui, quatenus anima sunt, existentiam realem admittunt, adeoque *entia cetera, de quibus cogitant, nonnisi pro suis ideis habent*... Fuit paucis abhinc annis assecla quidem Malebranchii Parisiis, qui Egoismum est videclasus... Idealismele apex est Egoismus, ultra quem progredì non licet» [102].

Cât de uimitor ar fi fost pentru german însuşi să vadă *egoismul,* ridicat la rang de sistem, stârnind imaginaţia unui mare număr de tineri, care atârnă cu toţii de buzele lui Fichte! Dar ce spun eu! Ce ar fi spus el dacă ar fi intenţionat cu adevărat să susţină că nici măcar nu ştim dacă acest ego există? Nu, transcendentaliştii nu deţin, nici măcar pentru ei înşişi, întreaga filozofie germană. Să înlocuim, aşadar, aceste devieri cu o critică severă a adevăratei filozofii a experienţei.

102 *Psych. rat.* , § 38 și not. 43. [Cf. Christian Wolff, *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata,* editio novissima emendatior, Verona 1737 [ediția 1, 1734]. Episodul adeptului lui Malbranche care câștigă adepți în ciuda faptului că se declară „egoist" se găsește în nota la § 38, p. 15; din nota la § 43, însă , Galluppi interpretează sintagma despre egoism ca fiind „vârful idealismului, dincolo de care nu este posibil să se treacă" (ibid., p. 16)].

201 Notă justificativă pentru doctrina atribuită lui Xenofan

XENOFAN, am spus, nega posibilitatea generaţiei ; şi el susţinea această opinie pe principiul: *Din nimic nu se poate face nimic.*

Am învăţat aceasta de la Aristotel, care, vorbind despre Xenofan, scrie: „Tot ce există este etern; căci din nimic nu se poate face nimic. AIAION sivai pqaiv si ri SOTIV, sinsp ἀρχα συμπεριλαμβανομένων προσεκτικά ."

El dezvoltă în continuare acest gând: „Ori toate lucrurile sunt făcute, ori nu sunt făcute toate lucrurile; în ambele cazuri trebuie să se admită că lucrurile făcute sunt făcute din nimic. Căci, dacă toate lucrurile sunt făcute, nimic nu preexistă: dacă atunci la ceva etern se adaugă alte lucruri, acest lucru etern va deveni mai mare: acum această adăugare, care va face lucrul etern mai mare decât ceea ce a fost, este făcută din nimic; căci cel mai mare nu poate fi conţinut în cel mai mic, nici cel mai mare în cel mai mic."

Celelalte doctrine pe care le-am atribuit lui Xenofan se găsesc relatate şi de Aristotel, în acelaşi tratat al lui Xenofan , Zenon şi Gorgias.

«Ceea ce este etern, neavând un început al existenţei sale şi nici un

sfârşit la care să poată înceta să fie, este infinit. Ceea ce este infinit este *unul*. Căci dacă ar exista două sau mai multe infinităţi, acestea s-ar termina una pe cealaltă: infinitul trebuie, prin urmare, să fie unul şi similar în toate privinţele cu sine însuşi; căci dacă ar exista multe lucruri diferite în infinit, nu ar fi unul. Unul, prin urmare, fiind etern şi imens şi similar cu sine în toate privinţele, trebuie să fie şi imobil; căci nu se poate mişca decât dacă merge în altă parte. Ceea ce merge în altă parte trebuie să meargă fie în plenitudine / 203, fie în vid; acum plenitudinea îl exclude şi îl respinge; vidul nu este nimic».

Nu-mi propun să împac aceste doctrine ale lui Xenofan cu celelalte relatate de acest filosof. Îmi este suficient să fi dovedit cu autoritatea lui Aristotel că doctrinele pe care le-am discutat sunt ale lui Xenofan.

204 Notă justificativă privind nihilismul *atribuit lui Zenon* (§ 19)

După ce am terminat aceste memorii, am primit fragmentele domnului Cousin referitoare la şcoala eleatică: în ele doctrina acestei şcoli este dezvoltată cu o profuzie de erudiţie solidă şi critică severă. Ceea ce spune el despre *nihilism,* atribuită lui Zenon din Eleea, merită să fie relatată aici. Am prescurtat observaţia lui Bayle: examinarea exactităţii acesteia, de care mă îndoiam, era în afara domeniului meu: observaţia domnului Cousin mi se pare acum foarte probabilă. Iată ambele observaţii transcrise în cuvintele acestor autori: „Ştim (deci Bayle) că el a raţionat despre / 205 în felul următor: Dacă există o fiinţă, aceasta este indivizibilă; pentru că unitatea nu poate fi divizată: acum ceea ce este indivizibil nu este nimic, deoarece nu trebuie să numărăm printre fiinţe ceea ce este de o astfel de natură, încât, fiind adăugat la alta, nu produce nicio creştere şi care, fiind luat din alta, nu produce nicio diminuare: prin urmare, nu există fiinţă. Acest raţionament este raportat de Aristotel, care îl tratează ca fiind ridicol *(Metaf.,* lib. III, cap. IV). Să lăsăm greaca şi să plasăm aici parafraza lui Fonseca, care ne face să înţelegem că Zenon a atacat astfel o dogmă a lui Platon: *Poste rior ratio, quam affert* (Aristoteles) *pro opinion. Naturalium contra Platonem erat Zenonis Eleatae, Parmenidis discipuli, qui hunc in modum argumentabatur: Ipsum unum separa™. si datur est omnino indivisibile,*

ergo nihil est: unde sequitur, non-off illud non esse substantiam rerum, sed neque om nino quicquam, quod ad eas pertineat. Consequentiam vero / 206 *ex eo firmam putabat Zeno, quia nihil esse credebat, nisi quod aliquam magnitudem haberet: quam ob causam saepe utebatur hoc quasi principiu, quod nec additum facit majus, nec detractum reddit minus nihil est. additum, secundum quamcumque dimensionm facit majus, siquidem linea addita non facit majus, nisi secundum longitudinem, nec superficialis nisi secundum longitudinem et latitudinem. Unde sequebatur unitatem abstrac- tam, cualem mentebat Plato, itemque punctum nihil omnino esse, quia nequeunt rem ullam majorem facere.»*

Domnul Cousin înţelege gândirea lui Zenon în mod diferit şi scrie: „Potrivit lui Aristotel, este citată o întreagă propoziţie a lui Zenon, care pare să-l facă să nege tocmai ceea ce a depus atâta efort să stabilească, şi chiar să stabilească exclusiv, şi anume unitatea. Dar acest punct important trebuie înţeles diferit. Doar cu categoria de pluralitate, se pot obţine doar cantităţi nedefinite, fără adăugare posibilă, fără totalitate; deoarece totalitatea, care trebuie distinsă de unitatea în sine, este aplicarea unităţii la acele cantităţi pe care le uneşte într-un întreg. Să presupunem mintea umană lipsită de orice idee de unitate şi (ceea ce este la fel de adevărat conceput extern) să presupunem natura lipsită de orice forţă asimilatoare, atractivă şi compusă, nici o singură propoziţie, nici un singur lucru determinat şi finit nu va fi posibil. Aceasta este existenţa aşa cum rezultă riguros din sistemul care exclude orice idee de unitate. Zenon demonstrează cu uşurinţă că o astfel de existenţă, TÓ OV , neavând nimic permanent şi absolut, seamănă cu o non-existenţă TÓ gq OV , deoarece prin divizibilitatea la infinit, care este esenţialul ei atribut, tinde neîncetat spre el. Virtutea unităţii constă în a nu cădea într-o astfel de existenţă. De aici provine celebra propoziţie: *Dacă unitatea este indivizibilă,* / *208 nu este,* adică nu este în sensul empiric al cuvântului. De fapt, pentru empirism, pentru simţuri şi pentru oamenii de rând, a fi înseamnă a fi o cantitate *care, adăugată sau scăzută, măreşte sau diminuează ceea ce este scăzut sau la care este adăugată, adică o cantitate materială: aceasta este existenţa reală.* Monada

sau unitatea, neîndeplinind această condiție, nu este. Acesta este adevăratul sens al sintagmei lui Zenon păstrată de Aristotel.

Index

Introducere de Gaetano Rametta p- 9

Notă editorială p-23

Partea întâi p. 31

§§ 1- şi 2- Kant nu putea admite subiectul şi obiectul *Noumena,* care, ca o presupunere, pp. 31, 33

§ 3. Fichte nega obiectul şi credea că kantianismul nu este altceva decât un sistem de *subiectivitate absolută.* Kant respinge această interpretare a lui Fichte. Pornind de la principiul leibnizian conform căruia necesarul în cunoaştere trebuie să derive din subiect, el a trebuit să recunoască două surse de cunoaştere. p. 35

§ 4. Obiectul, în kantism, are un rol mic în generarea cunoaşterii: Fichte l-a negat complet : acest filosof, negând obiectul, a trebuit să nege pasivitatea subiectului. p. 38

§ 5. Au existat două grade *în idealismul vulgar,* anterioare celui al lui Fichte. În primul, sunt postulate două existenţe, cea a sinelui și cea a lui Dumnezeu; în al doilea, este postulată doar existenţa sinelui . p. 39

§ 6. Există trei diferenţe între idealismul egoist vulgar şi idealismul *transcendent al lui Fichte* . În acesta din urmă, eul *pur este plasat* înaintea eului *empiric :* aparenţa exteriorului *este* o creaţie liberă a sinelui : eul *pur* se postulează pe sine; şi în aceasta este agentul şi produsul liber al actului. p. 42

§ 7. Acea metodă de filosofare în care existenţa unei fiinţe în sine nu este postulată ca un dat primitiv al experienţei poate fi numită *raţionalism absolut.* Acea

O metodă de filosofare în care doar existenţa sinelui *real* în sine este prezentată ca un dat primitiv al conştiinţei şi în care orice cunoaştere se bazează în cele din urmă ca *un motiv mediat* de autoritatea conştiinţei însăşi, poate fi numită *raţionalism moderat.* p. 44

§ 8. Eul *pur al lui Fichte* este gândirea fără obiect: această gândire constă

în abstracţie şi reflecţie. Principiul acestei gândiri pure este *voinţa pură,* adică voinţa fără obiectul dorit. Această voinţă, combinată cu acţiunea de abstracţie şi reflecţie, este *Eul* care se postulează şi care este Agentul şi produsul actului. p. 47

§§ 9 şi 10. În explicaţia filosofică a lucrurilor, este necesar să se distingă ordinea *metafizică* sau reală de ordinea logică . *Atât* Fichte, cât şi Schelling, în explicaţia lor despre sinele pur , confundă aceste două ordini. pp. 53, 55

§ 11. Pentru a clarifica idealismul germanic care ne preocupă, examinăm doctrina cartesiană despre esenţa Sufletului. Cartezienii plasau esenţa Sufletului într *-un gând constant.* Dar ei nu considerau gândirea fără obiect ca fiind imposibilă. Gândirea fără obiect este o universală a logicii; este o abstracţiune completă. p. 57

§ 12. Eul , conform lui Fichte, nu se poate cunoaşte decât pe sine. Condillac ne învaţă acelaşi lucru în *Tratatul despre senzaţii,* p. 61

§§ 13 şi 14. Doctrina lui Fichte despre eul pur este dezvoltată în continuare . El pare să admită eului *pur* conştiinţa de sine; dar, în acelaşi timp, o neagă . Această contradicţie este înlăturată prin observarea faptului că nu avem de fapt memorie şi, prin urmare, conştiinţă a *eului pur,* neafectată de apariţia *unui exterior.* Potrivit lui Fichte, eul , prin crearea *exteriorului,* adică a reprezentării *Non-Eului,* fiind infinit, se limitează pe sine. Această presupunere este absurdă. pp. 64, 68

§ 15. Căutăm să înţelegem cum *eul* autocreator, conform lui Fichte, devine şi creatorul întregii Naturi. Conform acestui filosof, activitatea intelectuală a *eului* trebuie considerată ca fiind concentrată într-un singur punct şi cum, deplasându-se din acest punct în toate direcţiile posibile , întâlneşte un obstacol, se întoarce la sine, reia drumul pe care l-a parcurs deja şi se întoarce pentru a fi absorbit în punctul său de plecare: aceasta, conform lui Fichte, este creaţia lumii. Această imagine conţine o contradicţie, deoarece presupune *un exterior* anterior producerii sale. Se pare că în mintea lui Fichte noţiunea de obstacol, care, împiedicând activitatea intelectuală a eului şi determinându-l să se retragă în sine, s-a format în felul următor: Gândirea pură, conform lui, constă în acţiunea de a abstractiza şi de a reflecta asupra sa: acţiunea de a abstractiza are un termen, iar acest termen este *noţiunea abstractă.* Acest termen, în judecată, opreşte acţiunea de abstractizare şi o obligă să se retragă şi să readucă abstractul la concret: se poate conjectura că acest termen i-a dat lui Fichte noţiunea de obstacol despre care am vorbit.

Fichte nu reuşeşte să recunoască în existenţa *Non-Sinelui* în Sine distincţia dintre producţiile necesităţii, atât interne , cât şi externe, şi cele ale libertăţii, iar aceasta este prima sa eroare. El admite o voinţă fără un obiect voit ; nici nu pare să recunoască independenţa naturii particulare a percepţiei senzoriale faţă de voinţă. Şi aceasta este a doua sa eroare. Voinţele noastre sunt precedate de cunoaşterea obiectelor voite. În sistemul lui Fichte, voinţa care creează Natura este o voinţă oarbă; şi aceasta este a treia sa eroare.

§ 16. Fichte consideră toate obiectele naturii create de eul său , în acelaşi mod în care geometrul creează figuri geometrice: eul posedă, aşadar, o ştiinţă perfectă a Naturii. Formele lui Kant nu mai sunt condiţii date sau presupuse, ci în sistemul lui Fichte sunt create liber de *eul său* ; cu toate acestea, atunci când el le priveşte p. 72

ca legi necesare ale cunoscătorului, se contrazice pe sine. Explică cum, potrivit lui Fichte, *Eul* îl creează pe Dumnezeu. p. 82

§ 17. Mintea umană consideră în mod necesar Universul ca un lucru real în sine, atunci când nu filozofează: Fichte nu a putut scăpa de această lege a umanităţii şi a bunului simţ; totuşi, filosofia sa îl conduce la a considera această credinţă ca o iluzie. Eul produce această iluzie prin crearea liberă a Universului ideal. Dar acest Eu , care creează liber Natura externă, se creează în egală măsură pe sine; de unde rezultă că, aşa cum crearea liberă a lumii produce iluzia lumii, tot aşa crearea liberă a *mie* produce iluzia mie *însumi* . Prin urmare , eul nu este aşa cum nu este lumea. Dar nu sunt oare reprezentările lumii şi ale *mie* reale? Nu, spune Fichte; aceste reprezentări sunt visul unui alt vis, care vis este conştiinţă; şi acest vis este, de asemenea, visat, fără să existe un visător. Pe scurt: *fiinţa nu este: eu însumi nu sunt.* p. 86

§ 18. Acest *nihilism absolut* este rezultatul următoarelor două principii admise în egală măsură de Kant şi Fichte: 1. fiecare obiect gândit este ideal; 2. fiecare obiect care apare, chiar şi în conştiinţă, este un simplu fenomen, o simplă aparenţă.

p. 89

Partea a doua p. 93

§ 19. Filosofii moderni, care au înflorit înainte de naşterea criticii , au crezut că este imposibil ca mintea umană să nege sau să se îndoiască de propria existenţă.
Nihilismul este atribuit în mod fals lui Zenon din Elea. *p* . 93

§ 20. Sunt examinate cele trei teze celebre ale lui Gorgias , care sunt: 1. *Nimic nu există;* 2. *Chiar dacă ceva ar exista, nu l-am putea cunoaşte;*
3. *Presupunând că am putea cunoaşte acest lucru, nu l-am putea comunica altora.* Prima propoziţie conţine nihilism . Gorgias crede că o poate demonstra în felul următor: *Dacă ceea ce este este, ceea ce este trebuie să fie etern sau generat; sau ambele, etern şi generat.* Ultima presupunere este absurdă. A doua este absurdă deoarece, conform doctrinei eleatice, pe care Gorgias o admite, generarea este imposibilă. În ceea ce priveşte prima, Gorgias argumentează *ad hominem* conform principiilor eleaţilor: *Eternul este infinit: infinitul nu este nicăieri: Ceea ce nu este nicăieri nu este* . Gorgias presupune, cu spirit sofistic, necesitatea spaţiului pentru existenţa oricărui lucru, o necesitate admisă de Leucip, dar negată de Xenofan: prin urmare, el raţionează *ad hominem,* pe baza presupunerii a două principii contradictorii. p. 97

§ 21. Examinarea tezelor sofistului Gorgias oferă oportunitatea de a examina doctrina eleaţilor. În doctrina lui Xenofan este necesar să se distingă unele principii raţionale , care sunt fundamentele teismului pur, de alte principii raţionale, care sunt fundamentele *panteismului.* Primele sunt următoarele: *Eternul este infinit. Eternul este imuabil. Eternul este unul.* Al doilea sunt: *Orice generaţie sau cauzalitate este imposibilă. Nicio fiinţă nu este posibilă dincolo de Fiinţa infinită.* Xenofan a raţionat cu mai multă consecvenţă decât Spinoza, care considera substanţa unică ca fiind atât imuabilă, cât şi mutabilă. Xenofan nu a îndrăznit să atace mărturia conştiinţei, care atestă existenţa fiinţelor schimbătoare.

minţi şi, neputând să împace acest lucru cu raţionalismul său absolut, a admis incomprehensibilitatea tuturor lucrurilor. p. 101

§ 22. Xenofan a negat existenţa vidului; dar Leucip, care se numără - printre fizicienii eleatici, a recunoscut-o. Gorgias, pentru a demonstra *nihilismul,* presupune necesitatea vidului, împreună cu principiile raţionale ale lui Xenofan, care îl exclud. p. 105

§ 23. Dacă ne oprim să examinăm doctrina lui Xenofan , pentru a vedea

relaţia ei cu critica, putem stabili că Kant putea foarte bine deduce logic din ea principalele doctrine ale *Criticii raţiunii pure:* putea deduce: 1. *Cauzalitatea nu este obiectivă şi reală;* 2. Principiul cauzalităţii, care se găseşte în inteligenţa noastră, nu este identic, ci sintetic ; 3. Timpul este *a priori* în noi: nu este obiectiv, ci subiectiv; 4. Conştiinţa ne oferă doar aparenţe ; 5. Absolutul este un ideal lipsit de orice realitate.

Fichte a dorit, de asemenea, să stabilească existenţa me a *priori* cu principiul identităţii . Raţionamentul lui Gorgias şi lupta pe care a introdus-o între elementele *a priori* au putut să-i ofere lui Kant ideea *unei antitetice a priori;* şi astfel l-au condus la stabilirea acestei a şasea propoziţii: *În Idealul Absolutului, se dezvăluie o antitetică sau o contradicţie a Raţiunii pure cu ea însăşi.* p. 107

§ 24. Deşi Kant susţine că îndoielile lui Hume cu privire la cauzalitate l-au trezit din visul său dogmatic şi l-au condus la metoda critică, acest lucru nu exclude posibilitatea ca, în cursul gândirii sale, filosofia sa să fi primit un oarecare ajutor din raţionalismul eleaţilor, din gândurile sofiştilor şi din cele ale scepticilor. La conjecturile anterioare se adaugă următoarele motive : 1. Nomenclatura *fenomenelor* şi *noumenelor* a lui Kant nu *se* găseşte în nicio lucrare modernă, ci se găseşte în Sextus Empiricus; 2. Antitetica noumenelor se găseşte şi în Sextus; 3. Principiile scepticismului au apărut la eleaţi şi la sofişti; studiul lui Sextus, pe care se pare că Kant trebuie să-l fi făcut, trebuie să-l fi condus la meditaţie.

despre raţionalismul eleaţilor şi despre raţionamentul sofiştilor; 4. A doua teză a lui Gorgias este perfect predată de Kant şi Fichte; 5. Kant, în *metodologia sa transcendentală, spune* că intenţionează să perfecţioneze scepticismul; prin urmare, a trebuit să-l cunoască împreună cu doctrinele care au fost legate de el. p. 112

§ 25. Niciun sceptic înainte de Kant nu a negat autoritatea conştiinţei. Democrit a respins autoritatea simţurilor externe, nu pe cea a conştiinţei. El a negat, la fel ca cartezienii, calităţile sensibile secundare; a admis atomii şi vidul. p. 117

§ 26. Academicii admiteau, pe autoritatea conştiinţei, existenţa propriei fiinţe. Scepticii nu negau autoritatea conştiinţei: 1. Sextus spune: *Nu distrugem acele lucruri care ne conduc involuntar la consimţământ prin imaginaţie răbdătoare . Acum, astfel de lucruri sunt tocmai lucrurile aparente:*

ceea ce ne îndoim nu este ceea ce apare, ci ceea ce se afirmă despre aparent. Multe alte expresii similare se găsesc la Sextus: 2. Cirenaicii învăţau că stările sufletului sunt singurele lucruri pe care le putem cunoaşte , dar că nu putem cunoaşte cauzele care produc aceste modificări. Sextus aduce doar două diferenţe *între* doctrina cirenaică şi cea sceptică: prima este că cirenaicii afirmă în mod absolut *incomprehensibilitatea* cauzelor externe ale afecţiunilor noastre; în timp ce scepticii se limitează la a-şi suspenda judecata cu privire la aceste cauze. A doua diferenţă constă în scopul celor două doctrine; deoarece cirenaica are ca scop plăcerea; liniştea sceptică a minţii. p. 121

§ 27. Sfântul Augustin afirmă ca adevăr că academicii nu pot nega existenţa propriei lor fiinţe: *si enim fallor sum.* p. 124

§ 28. Există două diferenţe între critică şi scepticism : scepticismul admitea autoritatea conştiinţei ; critica o nega. Scepticismul nu

Nu a explicat cum se formează în mintea noastră aparenţa obiectelor externe şi nici cum se formează noţiunile de obiecte suprasensibile; critica a pretins că o explică; dar ideea acestei probleme se găseşte în Sextus Empiricus. p. 128

§ 29. Raţionalismul a fost prezent în filosofia lui Kant înainte: a fost întotdeauna unit cu realismul. Raţionalismul absolut al lui Kant a respins orice realism ca fiind imposibil; iar rezultatul său a fost un - idealism universal despre toate realităţile, care a fost numit Idealism Transcendental . p. 130

§ 30. Distincţia dintre *existenţă* sau *realitatea fenomenală* şi *existenţă* sau *realitatea noumenală,* pe care o folosesc kantienii, este absurdă. Nu există cale de mijloc între Existenţă şi Neant. Sextus foloseşte termenul *Existenţă* doar într-un singur sens: existenţa aparentă este, potrivit lui, adevărată în sine: scepticii şi-au suspendat judecata cu privire la existenţa cauzelor aparenţelor şi cu privire la obiectele care sunt doar gândite şi nu aparente. Prin *aparenţe, scepticii* se refereau doar la afecţiunile noastre interne. p. 135

§. 31. Idealismul transcendental şi transcendentul sunt absurde. Se cade în contradicţie negând existenţa în sine a obiectelor imediate ale conştiinţei: din acest motiv, niciun om sau filosof, până la Kant, nu a îndrăznit să nege existenţa în sine a acestor obiecte.

Pentru obiectele percepute prin simţuri externe, mintea umană crede că realitatea lor se bazează pe identitatea obiectului perceput cu cauza senzaţiei. În ceea ce priveşte obiectele gândite, şi nu aparente, filosofia experienţei stabileşte realitatea lor pe legătura existenţelor aparente cu existenţa obiectelor gândite. p. 138

§ 32. Kant şi Fichte recunosc aceste fapte ale conştiinţei, dar le consideră simple aparenţe. p. 144

§ 33. Pentru a explica dualitatea fenomenală, Kant a pornit de la presupunerea subiectului şi a obiectului: Fichte a pornit de la subiect ca şi creator liber al său şi al obiectului: a rămas o a treia opţiune, şi anume aceea de a porni de la Dumnezeu sau de la Absolut: aceasta a fost opţiunea aleasă de Schelling, care a propovăduit panteismul. p. 145

§ 34. Apostrof către academicienii din Paris pentru arestarea cursul abaterilor sistemelor germane moderne şi să se ţină de filosofia experienţei. p. 148

Notă justificativă pentru doctrina atribuită lui Xenofan p. 153

Notă justificativă privind nihilismul *atribuit către Zeno* P-155

Zeugma | *Schiţe ale filosofiei italiene*
1 - Clasici

Seria editată de:
Massimo Adinolfi şi Massimo Donà

Comitetul ştiinţific:
Andrea Bellantone, Donatella Di Cesare, Ernesto Forcellino, Luca Illetterati, Enrica Lisciani Petrini, Carmelo Meazza, Gaetano Rametta, Valerio Rocco, Rocco Ronchi, Marco Sgarbi, Davide Tarizzo, Vincenzo Vitiello.

Carte electronică
ISBN
9788885716124

Şi Şi cel/cea/cei/celecel/ce

Pasquale Galluppi (Tropea 1770 - Napoli 1846) a fost unul dintre cei mai importanţi filozofi italieni din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Memoriile sale despre sistemul lui Fichte sunt un document valoros, deoarece constituie prima abordare sistematică a unui filosof italian cu idealismul transcendental al marelui gânditor german. Însă textul în cauză este important şi pentru că demonstrează centralitatea pe care Galluppi a atribuit-o interacţiunii cu idealismul german în faza finală a gândirii sale, pe care a considerat-o o dezvoltare legitimă a gândirii lui Kant şi a „raţionalismului său absolut". Similar argumentului lui Jacobi, Galluppi vede idealismul ca pe o formă extremă de negare a realităţii, pe care nu ezită să o definească drept „ - nihilism absolut". Plasând interpretarea sa într-o reconstrucţie istorico-filosofică amplă , care se întinde de la antichitatea greacă până la filosofia modernă a lui Descartes şi Leibniz, el caută să demonstreze că numai „filosofia experienţei" poate recupera un simţ corect al realităţii şi poate forma baza unui „realism" filosofic coerent. Şi din această perspectivă, eseul lui Galluppi dezvăluie elemente neaşteptate de interes şi relevanţă.

7,00 €